ZEITSCHRIFT

FÜR

PHILOSOPHIE

UND

PHILOSOPHISCHE KRITIK

VORMALS

FICHTE-ULRICISCHE ZEITSCHRIFT

IM VEREIN MIT

DR. H. SIEBECK
PROFESSOR IN GIESSEN

DR. J. VOLKELT
PROFESSOR IN LEIPZIG

UND

DR. R. FALCKENBERG
PROFESSOR IN ERLANGEN

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT
VON

DR. HERMANN SCHWARZ
PROFESSOR IN GREIFSWALD.

BAND 145

LEIPZIG 1912
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.

ZEITSCHRIFT
FÜR
PHILOSOPHIE UND PHILOSOPHISCHE KRITIK
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH IN LEIPZIG

Band 145. Heft 2

Das Wertproblem.

Von **Felix Somló.**

Seit jeher aller Philosophie innewohnend ist das Wertproblem neuerdings entschiedener herausgearbeitet, und sogar als das Grundproblem der Philosophie hingestellt worden. So versteht WINDELBAND unter Philosophie in systematischem Sinne „die kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten“ (Präludien, 3. Auflage, S. 51—52), und PAULSEN bezeichnet die Frage nach dem Verhältnis der Welt der Werte zur Welt der Wirklichkeit als die Kardinalfrage der theoretischen Philosophie (Was uns KANT sein kann, Vierteljahrschr. f. wiss. Philos., Bd. V, S. 23). Nach MÜNSTERBERG steht „die Frage nach den Werten der Welt im Mittelpunkt jeder denkbaren Weltanschauung“ (Philosophie der Werte, S. 3). RICKERT bezeichnet den Begriff des absoluten Wertes als den Ausgangspunkt aller Philosophie und als einen jener Begriffe, in denen „alle philosophischen Disziplinen ihre gemeinsame Wurzel haben“ (Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Auflage, S. 234).

Doch herrschen über diesen Begriff des Wertes, dem eine so große Tragfähigkeit zugemutet wird, sehr auseinandergehende Lehren. Noch suchen die Philosophen eine Definition zu ihrem Begriffe von Wert — kann man getrost in Abänderung eines Kantschen Wortes sagen.

I. Systematischer Teil.

Die verschiedenen Wertdefinitionen lassen sich auf zwei Typen zurückführen. Der eine Typus besagt: „daß wir den Dingen Wert zuschreiben, weil wir sie begehren“[1]). „Derselbe Wertbegriff läßt sich auch durch Rekurs an das Gefühl definieren“[2]). Demnach

[1]) EHRENFELS, System der Werttheorie. I, S. 51.
[2]) Ebenda S. 54.

ist Wert einfach das Begehrte oder das Lusterregende. Der Begriff des Wertes ist nach dieser Fassung ein relativer, denn der Wert steht und fällt mit dem Begehren. Was für den einen Wert ist, ist eben nur für ihn Wert, für einen andern braucht es deshalb noch kein Wert zu sein. Die Lust ist etwas eminent subjektives. Ob für mich etwas lusterregend ist, darüber gibt es nur einen Richter, mich selbst.

Der zweite Typus des Wertbegriffs ist ein viel weiterer. „Der Ansicht von der Subjektivität und der Relativität der Werte wird die Lehre von der Objektivität oder auch Absolutheit der Werte gegenüber gestellt.“ [1]) Es gibt nach dieser zweiten Auffassung auch „schlechthin gültige“ Werte. „Sie haben Gültigkeit, unabhängig von den relativistischen Werten, mit denen das Willensleben der geschichtlichen Einzelwesen umsäumt ist.“ [2])

Die hohe Bedeutung, die sich das Wertproblem in der neueren Philosophie anmaßt, knüpft sich ausschließlich an diesen zweiten Typus der Auffassungen des Wertes, denn die Definitionen des ersten Typus degradieren das Problem zu einer spezialwissenschaftlichen, psychologischen Frage.

Es drängen sich daher folgende Fragen an die Spitze des ganzen Wertproblems. Erstens: Was ist unter einem nicht-subjektiven, schlechthin gültigen Werte zu verstehen?

Zweitens: Sind wir zur Annahme solcher nicht-subjektivistischer Werte berechtigt?

Drittens: In welchem Verhältnisse stehen die verschiedenen Arten von Werte zueinander?

Und viertens: Was bedeutet der Wert, wenn es außer den subjektiven Begehrungswerten auch noch von denselben unabhängige, objektive oder gar „schlechthin gültige“ Werte geben soll? Mit anderen Worten: Was ist das Gemeinsame der verschiedenen Arten von Wert?

1. Der Begriff des absoluten Wertes.

Wenn wir uns nun vergegenwärtigen, was unter einem absoluten, also einem unbedingten Wert, einem schlechthin gültigen

---

[1]) EISLER, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 1910. 3. Auflage. Band III. S. 1756.

[2]) MÜNSTERBERG, Philosophie der Werte. S. 38.

Werte zu verstehen sei, so läßt sich mit vollkommener Übereinstimmung feststellen, daß es vor allem die Allgemeingültigkeit ist, die einem Werte das Attribut der Absolutheit verleiht und ihn in Gegensatz zu den bloß individuellen, bedingten, subjektiven Werten stellt.

Über die Bedeutung des Begriffs der Allgemeingültigkeit sind aber meines Wissens in Verbindung mit dem Wertbegriff nicht genügend eingehende Betrachtungen angestellt worden.

Ein allgemeingültiger Wert kann nämlich im Gegensatz zu einem bloß subjektiven, erstens einen Wert bedeuten, der für einen jeden gültig ist; der also nicht an subjektive Bedingungen im Anwendenden geknüpft ist, sondern ganz unabhängig vom Anwendenden gilt. Und zweitens kann die Allgemeingültigkeit eines Wertes noch weiterreichend auch die Unabhängigkeit des Wertes von den zu bewertenden Dingen bezeichnen; also allgemeingültig auch im Sinne: für alle nur irgend möglichen Dinge giltig. Und schließlich kann in dem Begriff allgemeingiltig auch noch die Bedeutung liegen: unter allen nur denkbaren Umständen giltig. Es ist also noch immer ein mehrfacher Sinn mit dem Begriffe „allgemeingültiger Wert" verbunden, und es fragt sich, ob damit nur ein für jeden giltiger, oder auch ein für alle Dinge unter allen Umständen giltiger Wert gemeint sei. Rechnen wir die außerhalb des Subjektes denkbaren Bedingungen der Gültigkeit eines Wertes zu dem Begriffe Objekt, so entstehen eigentlich folgende vier Kategorien:

1. bedingt sowohl hinsichtlich des Subjektes, als des Objektes;

2. bedingt hinsichtlich des Subjektes, unbedingt hinsichtlich des Objektes;

3. unbedingt hinsichtlich des Subjektes, bedingt hinsichtlich des Objektes;

4. unbedingt sowohl hinsichtlich des Subjektes, als des Objektes.

Da jedoch die Bedingtheit eines Wertes hinsichtlich des Subjektes bereits als Subjektivität bezeichnet wird, so fließen im Begriffe der Subjektivität eines Wertes die Fälle 1 und 2 zusammen und es bleiben folglich als die Fälle der im Gegensatz zur Subjektivität stehenden Allgemeingültigkeit eines Wertes nur die Möglichkeiten 3 und 4.

Es läßt sich nunmehr zeigen, daß die Annahme einer Allgemeingültigkeit selbst in der beschränkteren dieser Bedeutungen, der der Gültigkeit bloß für einen jeden, unaufhaltsam zur Allgemeingültigkeit in der weiteren Bedeutung des Wortes hindrängt, zur Gültigkeit nicht bloß für jedes mögliche Subjekt, sondern auch für jedes mögliche Objekt, unter allen nur denkbaren Bedingungen. Denn wir können keine Allgemeingültigkeit bloß hinsichtlich des Subjektes, die jedoch nur auf gewisse Objekte anwendbar wäre, annehmen, ohne bereits ein Prinzip vorausgesetzt zu haben, mittelst dessen sich bestimmen ließe, auf welche Objekte dieser für jeden gültige Wert anzuwenden ist und auf welche nicht.

Dieses Prinzip müßte ein Wert sein, der erstens ebenfalls für jedes Subjekt gültig wäre — sonst könnte ja mittels seiner nicht bestimmt werden, auf welche Gegenstände ein Wert für jedes Subjekt gültigerweise anzuwenden ist.

Zweitens müßte aber dieses Prinzip stets ein Wert sein, der für alle Objekte anzuwenden wäre, denn mittelst seiner werden ja zwei Klassen von Objekten bestimmt, die zusammen sämtliche Objekte ausmachen müssen, nämlich die Gruppe jener Gegenstände, auf welche der in Rede stehende Wert anzuwenden, und die Gruppe jener Gegenstände, auf welche er nicht anzuwenden ist. Und ebensowenig könnten wir bei irgend einer anderen Beschränkung des im engeren Sinne allgemeingültigen Wertes stehen bleiben. Ebenso wie hinsichtlich der Objekte, würde jede andere Beschränkung hinsichtlich jeder nur denkbaren Bedingung sofort auch schon die Annahme eines höheren Wertes postulieren, mittelst dessen sich die Bedingtheit des ersten feststellen ließe.

Dieser höhere Wert müßte natürlich in jeder Hinsicht ebenso absolut sein wie der erste, nur daß bei ihm noch jene einzige Bedingtheit aufgehoben wäre, die jenem noch anhaftete. Er wäre also erstens auch dort unbedingt, wo jener unbedingt ist, und selbst dort unbedingt, wo jener bedingt ist, und wäre somit der allgemeingültige Wert im vollkommensten Sinne des Wortes.

Sobald also die Philosophie die Annahme eines allgemeingültigen Wertes selbst im beschränktern Sinne macht, wird sie sofort auch zur Annahme des allgemeingültigen Wertes im weitesten Sinne getrieben. Entweder wir leugnen die allgemeingültigen Werte und bleiben bei den bloß subjektiven stehen, oder

wir erkennen dieselben an, dann müssen wir es aber in der weitesten Bedeutung des Wortes „allgemeingültig" tun.

Wir wollen die allgemeingültigen Werte in diesem weitesten Sinne des Wortes absolute Werte nennen, hingegen die bloß in Hinsicht des Subjektes allgemeingültigen, aber in Hinsicht des Objektes oder einer sonstigen Bedingung beschränkten Werte zur Unterscheidung sowohl von den subjektiven als auch von den absoluten Werten objektive Werte nennen. Freilich ist der Ausdruck „objektiv" nichts weniger als eindeutig, aber es ist eine seiner gebräuchlichsten Anwendungen, dasjenige, was für alle Subjekte, also unabhängig von jeder Spezialität der Subjekte, gültig ist, objektiv zu nennen.

Dies stimmt auch vollkommen zu der gewöhnlichen philosophischen Bedeutung des Wortes absolut. Es wird am häufigsten im Sinne der vollkommen bedingungslosen Geltung genommen, wie es bereits die scholastischen Definitionen sine ulla conditione, non dependens ab alio auffassen und wie es auch bei KANT (Kr. d. r. V. S. 281) „daß etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist" wiederkehrt.[1]) Ein absolut gültiger Wert ist mithin einer, der sowohl für jedes denkbare Subjekt wie auch für jedes denkbare Objekt unter allen Umständen gültig ist.

Welches der absolute Wert ist, darüber wissen wir vorläufig noch gar nichts, aber über sein Herrschaftsgebiet, über die Ausdehnung seines Bereiches haben wir Festellungen machen können. Wir können aber aus diesen Feststellungen auch noch weitergehende Schlüsse ziehen.

Bereits aus dem bisher Gesagten folgt, daß es nur einen absoluten Wert in diesem weitesten Sinne des Wortes geben kann, nicht zwei oder drei oder mehrere. Denn nehmen wir an, es gebe zwei absolute Werte, so könnten doch nicht alle zwei für jedes Subjekt und für jedes Objekt unter allen Bedingungen gültig sein. Es müßte dann doch Bedingungen geben, unter denen der eine, und wieder andere Bedingungen, unter denen der andere gültig wäre und angewendet werden müßte. Wenn aber die Gültigkeit eines Wertes von gewissen Bedingungen abhängt, so ist es auch schon um seine Absolutheit geschehen. Dann ist er nicht mehr sine ulla conditione „in aller Beziehung

[1]) EISLER, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 3. Auflage. S. 3.

(uneingeschränkt) gültig.“ Es wäre aber hiemit auch schon wieder ein Wert vorausgesetzt, welcher in für jedermann gültiger Weise angeben würde, unter welchen Bedingungen die beiden (fälschlich als absolute angesehenen) Werte angewendet werden sollen. Und somit wäre erst dieser Wert der vollkommen bedingungslose, der absolute; denn seine Geltung könnte doch von keiner Bedingung mehr abhängen.

Man ist wohl des öftern zu der Annahme von mehreren einander koordinierten absoluten Werten gelangt und meinte dem hierin steckenden Widerspruch dadurch entrinnen zu können, daß man annahm, es hänge einfach von unserem Willen ab, welchen dieser Werte wir anwenden wollen. Wir werden uns mit dieser Aufstellung noch zu beschäftigen haben, möchten aber schon hier darauf hinweisen, daß sie voll Widerspruch ist und sich selbst zerstört. Wenn es von meinem Willen abhängt, ob ich einen Wert anwende oder nicht, so ist er nicht mehr bedingungslos. Es hat ja keinen Sinn, zu sagen, es sei eine bedingungslose Geltung unter der Bedingung für mich da, daß ich sie will. Damit ist die bedingungslose Geltung als Willensobjekt anderen Willensobjekten gleichgesetzt worden und dadurch ihrer Bedingungslosigkeit verlustig gegangen.

Es kann nicht mehrere einander koordinierte absolute Werte geben. Denn das könnten nur sogenannte, nicht wirklich absolute sein, und sie würden auch sofort wieder einen über ihnen stehenden wirklich absoluten Wert zur Voraussetzung haben.

Wir haben also bisher zwei feste Sätze über den absoluten Wert. Erstens, daß wir entweder bei den rein subjektiven Werten stehen bleiben oder zu dem absoluten Wert in der vollsten Bedeutung des Wortes „absolut“ hinaufsteigen müssen, also unmöglich bei irgend einer Zwischenstufe zwischen diesen beiden, bei dem Begriff eines doch irgendwie begrenzten allgemeingültigen Wertes stehen bleiben können. Dann wissen wir, welches immer auch dieser absolute Wert sei, es kann nur einen geben.

Ein weiteres Korollarium des bisher Gesagten ist, daß auf den Begriff des absoluten Wertes kein absoluter Wert mehr angewendet werden kann. Da es nur einen absoluten Wert geben kann, so kann es auch keinen geben, der auf ihn selbst angewendet werden könnte. Natürlich kann ein bedingter Wert auch

auf den absoluten angewendet werden, aber diese Anwendung kann nur eine bedingte, nur subjektive, individuelle Geltung haben.

Wir können demnach nicht mehr nach dem absoluten Wert des absoluten Wertes fragen. Diese Frage ist bereits durch den Begriff des absoluten Wertes ausgeschlossen. Die Antwort auf dieselbe könnte nur ein tautologischer Satz sein.

Wir können hingegen nach dem absoluten Werte jedes anderen Wertes fragen. Ihm ist jeder andere Maßstab unterstellt, er steht über allen.

2. Die Berechtigung der Annahme des absoluten Wertes.

Es ist anläßlich dieser vorläufigen Betrachtungen über den Begriff des absoluten Wertes noch die eine wichtige Frage zu beantworten, die wir oben offen gelassen haben: Müssen wir diesen Begriff überhaupt anwenden, können wir ihn nicht auch entbehren? Wir haben im Obigen nur gesehen, was wir unter diesem Begriffe zu verstehen haben, falls wir ihn gebrauchen und uns nicht lieber auf die bloß bedingten subjektiven, individuellen Werte beschränken wollen. Ob wir aber tatsächlich diese Wahl haben, ist noch nicht untersucht worden.

Diese Frage ist jedoch bekanntlich keine offene. Es gehört zu den Gemeinplätzen der Philosophie, daß die Behauptung, es gibt nur subjektiv-individuell-bedingte Werte (es gibt keinen absoluten Wert) widersprechend ist, denn diese Behauptung selbst beansprucht doch absolute Geltung. Sie sagt also, daß es absolut gilt, daß nichts absolut gilt. Wenn nichts absolut gilt, so könnte ja auch der Satz, wonach nichts absolut gilt, nicht die Bedeutung haben, seinen Gegensatz absolut auszuschließen. Wenn aber auch sein Gegenteil möglich ist, so hat er doch offenbar keinen Sinn.

Wir können also wohl einen vernünftigen Sinn mit der Behauptung verbinden: es gibt einen absoluten Wert, aber wir können keinen mit der entgegengesetzten Behauptung verbinden: es gibt keinen absoluten Wert.

Wir haben oben gesehen, daß es nicht möglich ist, mehrere absolute Werte anzunehmen; wir sehen nun auch, daß es nicht möglich ist, keinen unbedingten Wert anzunehmen.

Wir haben also die Wahl zwischen bloß subjektiven und absoluten Werten gar nicht, sondern es ist unumgänglich, einen unbedingten Wert anzunehmen.

3. Welches ist der absolute Wert?

Welches dieser Wert sei, danach haben wir bisher noch nicht gefragt, und doch steckt bereits die Antwort auf diese Frage in dem obigen Nachweis der Unmöglichkeit einer Leugnung des absoluten Wertes. Denn es war ja der Wahrheitswert, dessen Absolutheit zu leugnen uns unmöglich wurde, dessen unbedingte Geltung wir anerkannt haben, als wir es unumgänglich fanden, einen unbedingten Wert anzuerkennen. Wir kamen mit anderen Worten zum Ergebnis, daß der Satz: nichts gilt absolut, nicht wahr sein könne, weil er selbst absolute Gültigkeit, mit anderen Worten Wahrheit beanspruchte. Der Widerspruch, den wir in dem Satze fanden: „es gilt absolut, daß nichts absolut gilt", ist derselbe Widerspruch, der sich auch so ausdrücken läßt: „es ist wahr, daß nichts wahr ist." Und der Wahrheitswert ist auch der einzige, dessen Leugnung einen Widerspruch enthält, es ist der einzige Wert, den zu leugnen nicht möglich ist, ohne ihn bereits anzuerkennen. Der Wahrheitswert ist der einzige, den wir nur anerkennen können, da selbst seine Leugnung seine Anerkennung enthält.

Der Wahrheitsbegriff entspricht auch alldem, was wir vorher über den Begriff des absoluten Wertes festgestellt haben. Die Geltung der Wahrheit ist sine ulla conditione. Wenn etwas wahr sein soll, so soll es für jedermann wahr sein. Es läßt sich auch kein Objekt denken, auf das der Wahrheitswert nicht angewendet werden könnte. Es lassen sich keine irgendwie gearteten, außerhalb des Wahrheitswertes stehenden Bedingungen denken, welche die Geltung des Wahrheitswertes von außen her beschränken könnten. Wenn behauptet wird, etwas sei nur unter gewissen Bedingungen wahr, so ist das eben die Wahrheit, so ist das eben wahr, daß etwas bedingt ist. Der sprachübliche Ausdruck, wonach die Wahrheit bedingt genannt wird, wo doch die Bedingtheit wahr ist, braucht uns nicht zu stören. Wem dies nicht auf den ersten Blick klar wird, soll sich die Frage stellen, welches denn der Maßstab sei, durch den in solchem Falle die Geltung des Wahrheitswertes beschränkt wäre.

Es gibt keinen anderen Wert, der sich nicht die unbedingt gültige Wertung mittels des Wahrheitswertes gefallen lassen müsste.

Und da es, wie wir gesehen haben, nicht zwei oder mehr, sondern nur einen einzigen absoluten Wert geben kann, und da gezeigt wurde, daß der Wahrheitswert absolut ist, so steht auch schon fest, daß der Wahrheitswert der einzige absolute Wert ist.

Es war die Vernachlässigung dieser Betrachtungen, welche die Wertlehre in ein schier unentwirrbares Knäul von Widersprüchen verwickelt hat.

Wir sehen also, daß wir im Falle einer konsequenten Verfolgung der im Begriffe eines absoluten Wertes liegenden Voraussetzungen auf das Erkenntnisproblem gebracht werden. Denn Bewerten mittelst des Wahrheitswertes und Erkennen ist eins und dasselbe. Damit ist aber auch schon erwiesen, daß es für das Wertproblem ganz spezielle Schwierigkeiten geben muß. Denn wir haben ja gesehen, die Wahrheit ist die letzte Voraussetzung jeder absolut gültigen Bewertung. Wenn man nun über die Wahrheit eine absolut gültige Bewertung aussagen wollte, würde dadurch nicht unser absoluter Wert zum Objekt gemacht und nach einem anderen absoluten Wert gesucht, mittels dessen sich über den ersten absoluten Wert etwas allgemeingültig bestimmen ließe? Wir wissen bereits, so etwas kann es nicht geben. Der absolute Wert ist die letzte, die oberste Voraussetzung jeder allgemeingültigen Behauptung. Über diese letzte Voraussetzung etwas Allgemeingültiges sagen, heißt ja d i e s e letzte Voraussetzung bereits machen. Wir können also niemals hinter diese l e t z t e Voraussetzung kommen, sonst wäre es ja nicht die letzte, sondern blos die vorletzte gewesen.

Es ist dies eine einfache Konsequenz dessen, daß das Problem des absoluten Wertes und das Problem der Erkenntnis eine und dieselbe Frage betreffen.

Es kann uns hier natürlich nicht darum zu tun sein, das Erkenntnisproblem im Vorübergehen zu behandeln. Eine „Lösung" desselben bedeutet seit KANT ohnedies nur, die Grenzen festzustellen, über die wir nicht hinaus können. Also nicht von diesen Grenzen, nicht von dieser „Kritik der reinen Vernunft" ist hier die Rede. Es genügt uns, erstens festzustellen, daß das Wert-

problem sich Schritt für Schritt bis auf diese Grenzen zurückziehen und daß die Anwendung des absoluten Wertes schließlich mit der Erkenntnis gleichgestellt werden muß.

Wir brauchen uns folglich auch bei der so viel und so heftig behandelten Streitfrage nicht aufzuhalten, ob diese letzte Feststellung, die wir bei dem Nachweis der Unumgänglichkeit der Annahme eines absoluten (Wahrheits-)Wertes machen, eine psychologische oder eine logische sei. Will jemand die Unmöglichkeit der Leugnung dieser letzten Voraussetzung bereits als eine psychologische Feststellung betrachten und Nachdruck darauf legen, daß die logische Notwendigkeit solchermaßen psychologisch „deduziert" werden muß, so ist dagegen nichts einzuwenden. Wenn wir diese Voraussetzung als letzte anerkennen und in ihr die Voraussetzung der Feststellungsmöglichkeit jeder anderen Tatsache erblicken, so ist es sodann gleichgültig, wie wir sie nennen. Es ändert an der Art und Weise unserer Auffassung gar nichts, ob wir dieselbe eine logische oder eine psychologische nennen, oder ob wir ihr weder den Namen einer logischen, noch den einer psychologischen beilegen. Denn, nennen wir sie eine psychologische Erfahrungstatsache, so müssen wir jedenfalls diese psychologische Erfahrung, die die Voraussetzung aller übrigen Erfahrungen überhaupt ist, natürlich auch von allen übrigen psychologischen Erfahrungen unterscheiden. Nennen wir sie eine logische Voraussetzung, so ist es doch jedenfalls eine solche logische Voraussetzung, die die Voraussetzung der Erkenntnis jeder anderen logischen Denknotwendigkeit ist. Nennen wir diese Voraussetzung eine psychologische, so folgt daraus noch nicht, daß „die Psychologie" die Voraussetzung der Logik und der Vernunftkritik ist, denn wir dürfen dabei nicht vergessen, daß die Voraussetzung nicht „die Psychologie", sondern nur dieser eine „psychologische" Satz ist, und daß er die Voraussetzung sowohl aller anderen psychologischer, als logischen, als vernunftkritischen oder sonstwie zu nennenden Sätze ist. Nennen wir diesen Satz einen logischen, so folgt natürlich wieder nicht, daß nunmehr „die Logik" die Voraussetzung der Psychologie wäre. Denn es ist ja nur dieser eine „logische" Satz, der die gemeinsame Voraussetzung aller übrigen Logik sowie aller Psychologie bildet.

Es ist also immer wieder nur die Konstatierung eines Endpunktes unseres Denkens, und nur darauf kommt es an, daß es

ein Endpunkt ist und daß wir folglich nicht über ihn hinaus können, und daran ändert das gar nichts, von welcher Wissenschaft er sich einen Namen borgt. Er kann sie durch diese Anleihe nicht reicher machen und ihr dadurch, daß er ihren Namen annimmt, von seiner angestammten Würde in Wahrheit doch nichts abgeben, er bleibt trotz all dem die letzte Voraussetzung, der absolute Wert, den selbst die namengebende Wissenschaft bei all ihren übrigen Sätzen zur Voraussetzung hat.

Wir sind also zu dem Ergebnis gelangt, daß das Erkennen die Anwendung eines absolut gültigen Wertes bedeutet, daß es einen anderen ebenfalls im vollsten Sinne des Wortes absolut gültigen Wert nicht geben kann, daß also der absolute Wert die Wahrheit ist.

Wir brauchen uns um die weitern Schwierigkeiten des Erkenntnisproblems hier nicht zu kümmern. Es gibt deren zur Genüge. Wir können bei dem Ergebnis stehen bleiben, daß das Erkennen ein Bewerten ist und zwar ein Bewerten mittelst des absoluten Wertes.

4. Der ethische Wert.

Wir gehen nun an der Hand des bisher Entwickelten weiter und wenden uns dem Problem zu, wie sich jene Begriffe, die von der Werttheorie häufig als Arten des absoluten Wertes bezeichnet werden, zum Wahrheitswert verhalten.

Wir wollen zunächst dasjenige untersuchen, was als ethischer Wert bezeichnet wird. In welche der obigen Kategorien gehört er? Bedeutet er einen bloß subjektiven Wert? Nicht mehr als das rein-individuelle Begehren eines beliebigen Objektes? Oder bedeutet er auch eine über das wertende Individuum und sein subjektives Behagen hinaus gehende Allgemeingültigkeit? Und wenn ja, in welchem Sinne des Wortes ist der ethische Wert allgemeingültig? Wie verhält er sich zu jener vollkommensten Allgemeingültigkeit, die wir oben mit dem Ausdruck absolut bezeichnet haben? In welchem Verhältnis steht der ethische Wert zu diesem absoluten Werte, zum Wahrheitswert?

Den ethischen Wert auf das Begehren, also auf das Wollen zurückzuführen, involviert zwar keinen logischen Widerspruch, ist also nicht undenkbar, wie das Zurückführen des Wahrheitswertes auf das Wollen, aber es würde damit im Widerspruch stehen,

daß der ethische Wert einen Maßstab zur Beurteilung des Wollens abgibt.

Der Maßstab des Wollens kann nun nicht das Wollen selbst sein. Entweder es gibt keinen solchen Maßstab, oder es gibt einen solchen, dann muß er aber etwas vom Wollen Verschiedenes sein. Wäre der ethische Wert ein Begehren, wie sollte es da ein richtiges oder ein unrichtiges, ein ethisches oder ein unethisches Begehren geben können? Ein unrichtiges Wollen wäre nach dieser Auffassung ein nicht gewolltes Wollen und ein ethisches Wollen ein gewolltes Wollen. Das erste wäre eine contradictio in adjecto wie etwa ein reiner Schmutz oder eine schlechte Güte, das zweite hingegen tautologisch, wie gute Güte. Entweder gibt es also gar kein ethisches Werten, und was als solches auftritt, ist weiter nichts, als ein trügerischer Schein, hinter dem sich das gewöhnliche subjektiv-individuelle Bewerten birgt. Die Wertlehre hätte in diesem Falle bezüglich des ethischen Wertes keine weitere Aufgabe, als diesen trügerischen Schein aufzudecken und durch das Licht der Wahrheit zu zerstreuen. Oder es gibt neben dem rein subjektiven Begehren auch noch tatsächlich ein ethisches Werten, und dann fällt der Wertlehre die Aufgabe zu, nachzuweisen, worin es besteht, wie es sich zu den anderen Werten verhält und wie es sich von ihnen unterscheidet.

Welches ist nun das kompetente Forum, das in dieser Frage zu entscheiden hat? Kein anderes, als die introspektive psychologische Analyse. Sowohl vom Wollen als vom ethischen Werten weiß ich etwas nur durch die Selbstbeobachtung. Die Frage, ob das ethische Werten ein Wollen sei oder etwas davon Verschiedenes, ist also eine Tatsachenfrage der psychologischen Analyse. In diesem Sinne soll nun hier besonderes Gewicht auf die Behauptung gelegt werden, daß das Wollen eine von jener ganz und gar verschiedene Bewußtseinstatsache ist, die wir als ein Werten oder als ein Sollen im ethischen Sinne bezeichnen. Wenn ich etwas will, so habe ich dasselbe nicht ethisch gewertet, und wenn ich etwas als ethisch richtig bezeichne, ethisch werte, so drücke ich dadurch eine vom Wollen ganz verschiedene Bewußtseinstatsache aus. Der Bewußtseinszustand, der darin besteht, daß ich das Wohltun als richtig halte, ist durchaus etwas anderes, als wenn ich wohltun will, oder wenn ich will, das andere wohltun.

Das Wollen kann sich auch auf dieses Richtighalten beziehen; ich kann auch dieses ethische Werten wollen, ebensogut wie ich es auch nicht-wollen kann und wie ich umgekehrt das Wollen werten oder nicht-werten kann. Ich kann wollen, daß ich wohltue, oder ich kann wollen, daß andere oder daß alle Menschen wohltun. Ich kann wollen, daß ich ethisch werte, und ich kann wollen, daß andere ethisch werten. Ich kann wollen, daß ich dem ethischen Werten gemäß handle, und kann wollen, daß auch andere diesem Werten gemäß handeln. Welche von diesen Wollungen immer ich aber unternehme, keine davon ist ein sittliches Werten. Ich kann werten wollen, aber dieses Wollen ist noch kein Werten, ebensowenig als das Essen-wollen ein Essen ist.

Das sittliche Werten ist eben eine vom Wollen unterschiedene seelische Tätigkeit. So verschieden wie z. B. das Erinnern und das Wollen. Selbst für den Fall, daß das sittliche Werten nicht anders entstehen könnte als durch ein Wollen, bliebe es noch immer eine vom Wollen verschiedene seelische Tätigkeit. Gerade so, wie auch die Erinnerungen, die gewollt sind, die genetisch durch einen Willen hervorgerufen worden sind, deshalb doch von diesem Willen unterschiedene psychische Funktionen sind. Die genetische Frage, ob ein Wollen zum Zustandekommen eines ethischen Wertens unerläßlich ist, berührt die Verschiedenheit des Wollens von diesem Werten noch immer nicht.

Was nun dieses Sollen oder ethische Werten eigentlich ist, ist eine andere Frage, und zwar eine, die sich nicht leicht beantworten lassen wird. Ist ja auch das Wollen eigentlich undefinierbar; es ist die Bezeichnung einer Bewußtseinstatsache, auf welche wir, als auf eine einem jeden durch die Erfahrung bekannte, hinweisen müssen, um verständlich zu machen, was wir meinen. Wer diese Tatsache nicht aus eigener Erfahrung kennte, dem wäre sie schwer zu erklären. So ähnlich steht es auch mit dem Sollen, es ist eine fundamentale Tatsache unseres Seelenlebens, die sich nicht auf eine andere zurückführen läßt. Sie ist also vom Wollen wie von jeder andern seelischen Tätigkeit wohl zu unterscheiden. Was dieses Sollen „eigentlich" ist, ist wieder nur unter Hinweis auf die selbstgemachte Erfahrung zu bedeuten. Es ist die uns bekannte seelische Tätigkeit, die uns etwas im Gegensatz zum Willen als allgemeingültig hinstellt. Es ist das Anerkennen eines allgemeingültigen Wertes im Gegen-

satz zum Anerkennen eines durchaus nur individuell gültigen subjektiven Wertes. Es ist die Aussage, daß es einen solchen allgemeingültigen Wert im Gegensatz zum bloß subjektiven gibt[1]).

Wie verhält es sich nun mit der Allgemeingültigkeit, die dem ethischen Wert zukommt? Wir wissen, daß Allgemeingültigkeit vorerst die Gültigkeit für jedermann bedeutet und daß ihr dann in einem weitergehenden Sinne auch noch die Bedeutung der Gültigkeit nicht nur für jedermann, sondern auch bezüglich jedes Objektes und neben allen Bedingungen, also die Bedeutung der Absolutheit zukommt.

Wenn wir uns nun auf die Bedeutung des ethischen Wertes besinnen, wie wir sie aus innerer Erfahrung kennen, und danach fragen, in welchem Sinne wir ihm Allgemeingültigkeit zuschreiben, so können wir erstens feststellen, daß es sich dabei zweifellos um die Gültigkeit für jedermann handelt. Wenn ich vom ethischen Wert, vom Sollen spreche, so ist damit eben die Bedeutung verbunden, daß es sich nicht um etwas handelt, was bloß für mich gilt, sondern um etwas, was von mir, der ich diesen Wert anwende, ganz unabhängig für jeden andern ebensogut gilt, wie für mich. Ich kann mir gar niemand denken, der nicht ethisch handeln sollte, der nicht eine Wertwidrigkeit beginge, wenn er das ethische Sollen außer Acht ließe; würde ich Ausnahmen, das heißt solche Subjekte annehmen, für die dieses Sollen keine Gültigkeit hätte, so hätte ich damit seinen Begriff zerstört. Die ethische Richtigkeit ist eben die Voraussetzung eines für jedermann gültigen Maßstabes.

Bedeutet der ethische Wert aber auch Allgemeingültigkeit im Sinne der Gültigkeit auch für jedes Objekt? Ist er auch in jeder anderen Hinsicht bedingungslos, sine ulla conditione? Ist er absolut?

Wenn wir unsere innere Erfahrung diesbezüglich befragen, werden wir die sehr prompte Antwort erhalten, daß wir mit dem Begriffe der Allgemeingültigkeit des ethischen Wertes diese Bedeutung n i c h t verbinden. Es ist kein Wert, der auf jedes denkbare Objekt angewendet werden könnte. Es hat gar keinen Sinn,

[1]) An einer Stelle (Vom Fühlen, Wollen und Denken. 2. Aufl. S. 181) äußert sich auch LIPPS in diesem Sinne: Das Sollen „ist eine einzigartige ideelle Tatsache, oder Bewußtseinstatsache, mit keiner sonst vergleichbar und auf keine andere zurückführbar." Aber er hält diese Definition nicht fest.

danach zu fragen, ob ein Bleistift dem ethischen Wert entsprechend sei oder nicht. Der Bleistift kann an diesem Maßstab nicht gemessen werden. Wenn wir uns nun darauf besinnen, für welche Gegenstände wir diesen, für jedermann gültigen Wert gültig finden, so zeigt es sich bei näherer Betrachtung, daß es eigentlich nur die sehr beschränkte Kategorie von menschlichen Willensakten, Wollungen ist, für die der ethische Wert Gültigkeit beansprucht. Für ein Begehren, einen Willensentschluß besteht die Gültigkeit der ethischen Wertung, für die Tinte, das Wasser, das Meer, einen Gletscher hat sie gar keinen Sinn. Zwar hat dieser Maßstab anscheinend auch für die menschlichen Handlungen Gültigkeit, wir messen sie damit und bezeichnen sie als richtig oder unrichtig. Bei näherem Zusehen aber ist es wieder nur das Begehren, der Willensentschluß, was wir an einer Handlung ethisch oder der ethischen Norm widersprechend nennen. Die Handlungen entsprechen oder widersprechen diesem Wert nur, soweit im Begriffe der Handlung bereits der Begriff eines Begehrens, eines Willensentschlusses steckt. Abstrahieren wir von diesem Willen in der Handlung, so bleibt an derselben gar nichts mehr, was noch ethisch oder nicht ethisch sein könnte. Denn die ungewollten Bewegungen des menschlichen Körpers, die wir von einer Handlung behielten, wenn wir vom Willensentschluß, der dahintersteckt, absehen würden, könnten wir nicht mehr als ethische bewerten. Auch die unbewußten Bewegungen, die jemand im Zustand einer Psychose oder im Schlaf ungewollt vollzieht, entziehen sich der ethischen Bewertung. Wenn wir derartige Handlungen doch danach bewerten, als der Betreffende den Zustand, in dem sie vollzogen wurden, herbeigeführt hat, so ist es nicht mehr diese unbewußte Handlung, die ethisch bewertet wird, sondern jene bewußte, die die Unbewußtheit herbeigeführt hat, oder die Unterlassung ihrer Verhinderung, und somit ist es wieder der in diesem Verhalten steckende Willen, der ethisch bewertet wird.

Ebenso verhält es sich mit den ethischen Bewertungen in übertragenem Sinne, wenn wir etwa ein Buch oder ein Bild als ethisch oder als unethisch bezeichnen. Es ist das Buch nur insofern ethisch oder nicht, als die Handlungen, beziehungsweise die hinter denselben steckenden Willensentschlüsse ethisch sind, welche das Buch hervorgebracht haben. Daß das Buch oder das Bild ethisch sind, ist nur ein verkürzter sprachlicher Ausdruck für

die ethische Beurteilung jener Willensakte, Wollungen, denen es sein Entstehen verdankt.

Wollte dagegen jemand meinen, ein den sittlichsten Intentionen entsprungenes, also an sich sittliches Buch oder Bild könne unter Umständen unsittlich wirken, und würde infolgedessen selbst unsittlich genannt, so wäre das doch wieder nur ein verkürzter Ausdruck für die sittliche Bewertung jener Handlungen, beziehungsweise der dahintersteckenden Wollungen, die durch das Buch oder das Bild verursacht worden sind oder unter Umständen verursacht werden können. Nicht das Buch oder das Bild ist sodann unsittlich, sondern seine Wirkungen, also die Handlungen, respektive die durch das Buch angeregten Wollungen sind es. Also, wie sich auch die sprachliche Wendung der Bezeichnung ethisch gestalten möge, in Wirklichkeit ist er immer doch nur ein Wille, der mittelst dieses Maßstabes gewertet wird. Und somit steht der Satz, den KANT an die Spitze seiner „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" gestellt hat: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille". Und daß dem so ist, ist eine Tatsachenfrage, eine Frage der innerer Erfahrung, die wir bezüglich unserer Bewußtseinstatsachen haben.

5. Das Verhältnis des ethischen Wertes zum absoluten.

Der sittliche Wert ist somit kein individueller, subjektiver, aber auch kein absoluter, denn seine Allgemeingültigkeit bedeutet wohl eine Gültigkeit für jedes Subjekt, nicht aber zugleich auch für jedes Objekt.

Hiermit ist auch schon gesagt, was wir oben gesehen haben, daß der Begriff des ethischen Wertes einen ihm übergeordneten absoluten Wert postuliert. Ein Wert, der wohl für jedes Subjekt, nicht aber für jedes Objekt gilt, nennen wir ihn Wert 1, postuliert einen ebenfalls für jedes Subjekt gültigen Wert, nennen wir diesen Wert 2, mittelst dessen sich bestimmen läßt, für welche Objekte der Wert 1 Gültigkeit hat. Durch den Umstand, daß die Gültigkeit des Wertes 1 in dieser Hinsicht eine beschränkte ist, postuliert er selbst einen Maßstab für die Richtigkeit dieser Beschränkung. Da diese Beschränkung eine für alle Subjekte gültige ist, muß auch ihre Richtigkeit eine für alle Subjekte gültige sein.

auch aller Objekte, wie auch aller nur denkbaren Bedingungen Gültigkeit haben; denn sonst würde er doch wieder selbst hinsichtlich der Richtigkeit einer diesbezüglichen Beschränkung einen solchen nunmehr in jeder Hinsicht unbeschränkten Maßstab postulieren. Wir sehen also, es liegt im Begriff des ethischen Wertes, wie er uns als fundamentale seelische Tätigkeit aus innerer Erfahrung bekannt ist, sich einem ihm übergeordneten Werte zu unterwerfen und einen über ihm stehenden absoluten Wert zu postulieren.

Diese Deduktion stimmt auch vollkommen mit unseren Bewußtseinstatsachen überein. Der ethische Wert ist uns als Bewußtseinstatsache gegeben. Jede Tatsache aber, auch die unserer inneren Erfahrung ist der Beurteilung mittelst des Maßstabes des Wahrheitswertes unterworfen. Der Wahrheitswert aber ist absolut. Der ethische Wert ist kein letzter Maßstab, an den kein absoluter Maßstab mehr angelegt werden könnte. Im Gegenteil, seine „Richtigkeit" will mittels des Wahrheitswertes absolut festgestellt werden. Daß er eine Tatsache unseres Seelenlebens ist, daß er allgemeingültig ist im Sinne der Geltung für jedes Subjekt, daß er hingegen nur auf Wollungen angewendet werden kann, das alles wollen Wahrheiten sein.

Die Feststellung des ethischen Wertes ist eine inhaltliche Wahrheit. Der ethische Wert ist kein letzter, kein höchster Maßstab, sondern einer, der es sich gefallen lassen muß, einem höheren untergeordnet zu werden. Der ethische Wert kann also nimmermehr an der Spitze einer Werthierarchie seinen Platz beanspruchen, er kann auch nicht einmal dem Wahrheitswert koordiniert werden, sondern er muß diesem subordiniert werden, wobei es eine hier offen gelassene Tatsachenfrage ist, ob dann an diese zweite Stelle neben dem ethischen Wert noch andere Werte zu stehen kommen oder nicht. Wie viele verschiedene Kategorien nicht-absoluter allgemeingültiger Werte es geben könne, will als bloße Tatsachenfrage nicht a priori beurteilt, sondern nur a posteriori aus der (inneren) Erfahrung ermittelt werden. Solche Werte müßten als verschiedene seelische Funktionen gegeben sein und könnten — da sie hinsichtlich des Subjektes alle gleich allgemeingültig wären — in Hinsicht jener Objekte, für welche sie Gültigkeit beanspruchen, auch nach außen hin, also abgesehen von der Berufung auf die innere Erfahrung kenntlich gemacht werden. Wir lassen eine

Dieser Maßstab 2 muß also sowohl hinsichtlich aller Subjekte, als Ermittelung noch anderer etwaiger Werttatsachen dieser Kategorie, etwa des ästhetischen Wertes, hier dahingestellt. Außer ihnen gibt es sodann die Kategorie der individuell-subjektiven Werte. Damit haben wir eine vollständige Werttafel in Hinblick auf die Geltung der Werte. Denn entweder ist ihre Geltung auch hinsichtlich des Subjektes eine beschränkte, oder sie ist hinsichtlich des Subjektes unbeschränkt.

Und im letzteren Fall kann sie wieder entweder in anderer Hinsicht beschränkt oder auch in jeder andern Hinsicht unbeschränkt sein.

Dadurch gelangen wir hinsichtlich der Geltung zu der bereits oben aufgestellten Einteilung: subjektive Werte, bloß für jedes Subjekt allgemeingültige (objektive) Werte, und absolute Werte.

Die Auffassung der Wahrheit als eines Wertes ist also nicht nur weit entfernt davon, zur „Lehre vom Primat der praktischen Vernunft in des Wortes verwegenster Bedeutung zu führen", wie RICKERT meint (Der Gegenstand der Erk. 2. Aufl. S. 234), sondern diese Auffassung ist im Gegenteil gerade dazu geeignet, die Unhaltbarkeit der Lehre vom Primat der praktischen Vernunft ganz handgreiflich darzutun.

6. Das Verhältnis der Existenzialurteile zu anderen Werturteilen.

Ein Existenzialurteil ist immer eine Feststellung mittelst des absoluten (Wahrheits-) Wertes. Die Anwendung jedes nicht-absoluten Wertes aber setzt immer jenes Existenzialurteil voraus, welches die Existenz dieses nicht-absoluten Wertes besagt. Es führt diese Tatsache zu sehr wichtigen Konsequenzen in der Wertlehre, namentlich bezüglich des Verhältnisses der verschiedenen Urteile zueinander. Jedes sogenannte Existenzialurteil ist bereits ein Werturteil, und zwar ein absolutes oder Wahrheitswerturteil. Es enthält die Anwendung eines Wertes, es enthält aber auch noch etwas anderes, was RICKERT „die Kategorie der Gegebenheit" nennt. (Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl., S. 166—186). Es enthält mit anderen Worten „die Kategorie des Diesseins im Gegensatz zur Kategorie des Seins". (RICKERT, S. 180.) Es wird durch jedes Urteil, durch das ein Sein ausgesagt wird, eine Anwendung des Wahrheits-Wertes ausgedrückt,

dieses Sein wird jedoch über ein „dies", über ein „Individuelles" ausgesagt. (RICKERT, S. 178—179.) Dieses „Diessein", „die verschiedene, hier so, dort anders geartete inhaltliche Bestimmtheit des Wahrgenommenen ist" — nach RICKERT (S. 167) — „auch von der Erkenntnistheorie als etwas schlechthin Unableitbares einfach hinzunehmen. Genauer: mit ihr kann die Erkenntnistheorie sich gar nicht beschäftigen". „Wenn mir z. B. zwei Farbenflecke gegeben sind, so kann ich das, wodurch der eine blau, der andere rot ist, auch vom Standpunkt des transzendentalen Idealismus lediglich anerkennen. Dies Blau und dies Rot bleibt in jeder Hinsicht unableitbar oder — absolut irrational, denn in diesen bestimmten Inhalten findet das Denken überhaupt seine Grenze. Nur darauf reflektiere ich, daß ich dies Blau und dies Rot eben als Tatsachen anerkenne oder als gegeben beurteile, und für die Urteile: dies ist blau, und jenes ist rot, suche ich nach der logischen Voraussetzung". (S. 168.)

Jeder andere Wert außer dem absoluten, also sowohl alle objektiven, wie alle subjektiven Werte fallen samt allen andern denkbaren Objekten unter diese Kategorie der Gegebenheit. Die Gegenüberstellung von Existenzialurteilen und Werturteilen ist also falsch. Auch die sogenannten Existenzialurteile enthalten die Anwendung eines Wertes. Worin liegt nun der Unterschied, der durch die Gegenüberstellung dieser zweierlei Urteile ausgedrückt werden will? Nur im Werte, dessen Anwendung sie enthalten. Es sind also nicht Existenzialurteile und Werturteile, sondern absolute und nicht-absolute Werturteile zu unterscheiden.

Die Unterscheidung von Werturteilen und Nicht-Werturteilen (Existenzialurteilen) innerhalb der Urteilskategorie ist also falsch. Wir haben gesehen, daß das sogenannte Existenzialurteil auch eine Anwendung eines Wertes, nämlich des Wahrheitswertes bedeutet; daß folglich „Urteil" und „Werturteil" eins und dasselbe bedeuten, es also kein Urteil geben kann, das kein Werturteil wäre, und daß folglich nicht eine besondere Unterabteilung der Urteile als Werturteile bezeichnet werden kann. Jene Urteile, die im Gegensatz zu den sogenannten Existenzialurteilen als Werturteile bezeichnet werden, sind vielmehr nur eine besondere Art von Werturteilen, während die sogenannten Existenzialurteile eine andere Art von Werturteilen bedeuten. Die Existenzialurteile sind

nämlich, wie wir gesehen haben, absolute Werturteile, die sogenannten „Werturteile" hingegen nicht absolute Werturteile.

Der Unterschied zwischen den Sätzen „dies ist weiß", „dies ist (sittlich) gut" und „dies ist schmackhaft" besteht darin, daß der erste die Anwendung des absolut gültigen (Wahrheits)wertes, der zweite die Anwendung des nur objektiv gültigen Sittlichkeitswertes, der dritte die Anwendung des nur subjektiv gültigen Annehmlichkeitswertes darstellt.

Diese verschiedenen Wertungen stehen zueinander in dem Verhältnisse, daß jede wie immer geartete objektive oder subjektive Wertung, bezüglich ihrer Existenz aufgefaßt, auch eine absolute Wahrheitswertung ausdrückt. Wie immer ich subjektiv gültig werte, immer drücke ich dadurch zugleich auch die Wahrheit der Existenz dieser Wertung aus. Wenn ich sage: dies schmeckt mir, so drücke ich sprachlich zwei Wertungen zu gleicher Zeit aus. Die subjektive des Mirschmeckens und die absolute der Wahrheit dieser subjektiven. Während, wenn ich sage „dies ist weiß", nur die absolute Wertung des Weißseins ausgedrückt wird. Im sprachlichen Ausdruck einer nicht-absoluten Wertung ist also immer zugleich auch der sprachliche Ausdruck einer absoluten Wertung mit enthalten. So daß der Unterschied zwischen den absoluten und den nicht-absoluten Werturteilen auch so ausgedrückt werden kann, daß das absolute Werturteil ein n u r absolutes Werturteil, das nicht-absolute (also objektive oder subjektive) Werturteil außer dem absoluten a u c h n o c h ein nicht-absolutes Werturteil mitenthält. Das sogenannte absolute Werturteil enthält also nur e i n Werturteil, das sogenannte Nicht-absolute hingegen immer z w e i, außer dem absoluten auch noch ein nicht-absolutes, d. h. entweder ein objektives oder ein subjektives Werturteil.

Der Satz „dieses Ding ist weiß" läßt sich folgendermaßen analysieren: Er enthält erstens die allgemeine Voraussetzung aller Erkenntnis:

1. das Wahrheitsprinzip,

dann enthält es „die Kategorie des Diesseins" (RICKERT), mit den beiden individuellen Inhalten:

a) dieses Ding,

b) weiß,

sodann enthält er als Voraussetzungen die inhaltlichen Wahrheitswertungen:

1a) dieses Ding ist,

2a) weiß ist,

schließlich bringt er die inhaltliche Wahrheitswertung der Zusammengehörigkeit dieser beiden Existenzen zum Ausdruck:

1c) dieses Ding ist weiß.

Die Analyse des Satzes hingegen „dieses Ding ist gut" führt zu folgendem Ergebnis: Er enthält ebenfalls erstens die all gemeine Voraussetzung der Erkenntnis,

1. das Wahrheitsprinzip,

dann die Kategorie des Diesseins, mit den Inhalten:

a_1) dieses Ding,

b_1) gut (Sittlichkeit),

wobei im Inhalte (b_1) bereits die Vorstellung eines objektiven Wertes liegt, sodann enthält er als Voraussetzungen die inhaltlichen Wahrheitswertungen,

$1a_1$) dieses Ding ist

$1b_1$) „gut" (Sittlichkeit) ist,

das ist: es gibt eine von der Wahrheitswertung verschiedene, aber dadurch, daß sie existiert, bereits ihr untergeordnete objektive Wertung. Der Satz ($1b_1$) enthält also die Voraussetzung des Sittlichkeitsprinzips. Wenn wir nun, wie im obigen, die formalen Wertprinzipien mit Zahlen, die inhaltlichen Wertungen mit Buchstaben bezeichnen wollen, so ist

$$1b_1 = 2.$$

Wodurch dann das Urteil

$1c_1$: „dieses Ding ist gut",

außer der Wahrheitswertung der Zusammengehörigkeit dieser Existenzen auch eine Sittlichkeitswertung zum Ausdruck bringt. Also

$$1c_1 = 2a_1.$$

Jetzt sehen wir den Unterschied zwischen dem sogenannten Existenzialurteil und dem sogenannten Werturteil ganz klar. Es ist nicht richtig, daß das Existenzialurteil kein Werturteil wäre. Es ist nur außer dem absoluten Werturteil nicht noch ein anderes darinnen mitenthalten, während das sogenannte Werturteil, abgesehen vom absoluten, auch noch ein anderes Werturteil enthält. Wir können aber immer unterscheiden, welches Urteil gemeint ist. Es ist wohl zu unterscheiden, ob ich die Wahrheit dessen meine, daß ich sittlich so und so urteile, oder ob ich

meine, daß ich durch die psychische Funktion des Sittlichkeitswertens etwas als sittlich bezeichne. Im letzteren Falle ist dieses Etwas als sittlich beurteilt, im ersteren die sittliche Beurteilung dieses Etwas als wahr beurteilt worden. Im erstern Falle meine ich unter Werten diese spezifische Funktion, im zweiten das Erkennen des Vollzuges dieser psychischen Funktion. Im erstern Falle ist durch diese psychische Funktion ihr Gegenstand bewertet worden, im zweiten ist die Bewertung dieses Gegenstandes selbst Gegenstand einer ferneren Bewertung. Dieses Verhältnis von Erkennen und Sittlichkeitswerten ist nur zu häufig mißverstanden worden und deshalb mit besonderem Nachdruck hervorzuheben.

7. Der Inhalt des Sittlichkeitswertes. Formeller Sittlichkeitsmaßstab und inhaltliche Sittlichkeitswertung.

Kehren wir nach dieser Feststellung des Verhältnisses der verschiedenen Werturteile zueinander zu einer näheren Betrachtung des Sittlichkeitswertens zurück. Wir sahen, daß es eine näher nicht definierbare psychische Tätigkeit bedeutet. Diese psychische Tätigkeit ist das „formale Prinzip", das übrig bleibt, wenn wir von jeglichem Inhalte der verschiedenen sittlichen Werturteile abstrahieren. Jedes sittliche Werturteil ist nämlich bereits die Anwendung dieses formalen Prinzips auf einen konkreten Inhalt, der hierdurch sittlich bewertet wird. Sehen wir von diesen verschiedenen Inhalten der Sittlichkeitswerturteile ab, so bleibt nichts als die psychische Tätigkeit des objektiv gültigen Wertens als formales Prinzip.

Ein inhaltliches Sittlichkeitsurteil steht zu diesem formalen Sittlichkeitsprinzip im selben Verhältnisse, wie ein inhaltliches Wahrheitswerturteil zum formalen Prinzip der Wahrheit oder des absoluten Wertes. Es ist nun ein naheliegender und oft eingeschlagener Gedankenweg, nach einem Kriterium dafür zu fragen, was Wahrheit „eigentlich" (also inhaltlich) sei, und ebenso zu fragen, was Sittlichkeit inhaltlich, also abgesehen von diesem formalen Prinzip, „eigentlich" sei.

Betreffs der Suche nach einem Kriterium der Wahrheit hat Kant die oft zitierte Auskunft erteilt, daß sie „ungereimt" ist und daß man sie vernünftigerweise nicht anstellen könne. „Es würde ein allgemeines Kriterium der Wahrheit dasjenige sein, welches

von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Gegenstände, gültig wäre. Es ist aber klar, daß, da man bei demselben von allem Inhalt der Erkenntnis (Beziehung auf ihr Objekt) abstrahiert, und Wahrheit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach einem Merkmale der Wahrheit dieses Inhaltes des Erkenntnisse zu fragen, und daß also ein hinreichendes und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne" (Kritik der reinen Vernunft Ed. Rosenkranz, 1838, S. 61—62).

Die Sache verhielte sich ganz analog, wenn jemand auf die Suche nach einem Sittlichkeitsurteil ausginge, das ein allgemeines Kriterium der Sittlichkeit angeben sollte. Denn ein solches Kriterium wäre wieder eine Abstraktion von jeglichem Inhalte jedes Sittlichkeitsurteiles und müßte doch andererseits wieder selbst ein inhaltliches Sittlichkeitsurteil abgeben, wäre also ein ungereimtes Unternehmen.

Anders steht jedoch die Frage, wenn wir nicht nach einem so gestalteten Sittlichkeitsurteil, sondern nach einem Wahrheitswerturteil suchen, daß außer dem formellen Sittlichkeitsprinzip ein inhaltliches Kriterium dessen angeben möge, was ein Sittlichkeitswerturteil sei. Diese Frage ist an und für sich gar nicht ungereimt. Denn da das nunmehr gesuchte Urteil selbst kein Sittlichkeitsurteil, sondern ein Wahrheitsurteil sein soll, so fragt es sich nunmehr, ob in den Inhalten der Sittlichkeitsurteile ein solcher gemeinsamer Bestandteil zu finden ist, der sie den nicht-sittlichen Urteilen gegenüber schon inhaltlich unterscheidet. Die Existenz eines solchen inhaltlichen Kriteriums ist eine Tatsachenfrage und als solche ganz gut zu stellen.

Die psychische Funktion des sittlichen Wertens kann immer nur auf eine Wollung bezogen werden und enthält durch diese ihren Inhalt. Nun können wir aber bezüglich dieser Wollungen, auf welche sich in ihm diese psychischen Funktionen des ethischen Wertens beziehen, noch folgende Beobachtungen anstellen: Die Intensität der Sittlichkeitswertung ist nicht hinsichtlich aller Wollungen, durch welche sie hervorgerufen wird, gleich stark. Manche Inhalte rufen sie in stärkerem, andere in schwächerem Maße hervor. Diese Intensität ändert an der Tatsache der Sittlichkeitswertung an und für sich nichts. Wie nun, wenn solche mit verschiedener Intensität bewertete Wollungen zu-

einander in dem Verhältnis stünden, daß die Unterlassung der Durchführung der einen von ihnen ein notwendiges Mittel zur Durchsetzung, zur Ausführung der anderen wäre? Die Tatsachen des sittlichen Wertens lehren, daß in solchen Fällen die stärkere Intensität entscheidet. Eine Wollung, die an und für sich eine sittliche Mißbilligung hervorrufen würde, kann als Mittel einer Wollung, deren Unterlassen eine viel intensivere Mißbilligung zur Folge hätte, als die Ausführung der ersten, eine Billigung hervorrufen. Nehmen wir an, das Lügen sei ein Inhalt, dessen Wollung ethisches Mißbilligen hervorrufe; das Wohltun ein Inhalt, dem sittliche Billigung zukomme. Nehmen wir an, in einem konkreten Falle habe ich die Gelegenheit, eine für viele Menschen äußerst wohltätige Tat durchzuführen, ihre Ausführung sei aber an eine kleine sogenannte Notlüge gebunden. Es kommt nun auf die Intensität der durch diese verschiedenen Wollungen hervorgerufenen und einander widersprechenden Wertungen an, um entscheiden zu können, ob die Unterlassung der Notlüge und damit auch der Wohltat — oder ob vielmehr die Notlüge und die Vollbringung der Wohltat gebilligt wird. Im Falle einander entgegenstehender und gleicherweise positiv oder negativ gewerterter Wollungen kommt es also auf die Intensität der Wertungen an. Es führt dies einerseits zu dem vielbehandelten Problem, ob der Zweck die Mittel heilige. Und wir sehen bereits in aller Knappheit die Andeutung der Lösung. Es ist das eine Frage der Intensität der Wertungen, die durch das Zweckwollen, bzw. durch das Mittelwollen hervorgerufen werden. Allerdings kann der Zweck das Mittel heiligen. Aber eben daraus folgt, daß nicht jeder Zweck jedes Mittel heiligen kann. Man wird sich nicht zur Rechtfertigung dessen, daß man es unterlassen hat, eine kolossale Untat zu verhindern, darauf berufen können, daß man dadurch an der Einhaltung irgendeines geringfügigen Versprechens verhindert gewesen wäre, wogegen es doch eine sittliche Pflicht ist, die Versprechen zu halten.

Wir sehen, daß nicht jeder an und für sich moralische Zweck jedes an und für sich moralische Mittel heiligt. Der Zweck kann wohl die Mittel heiligen, aber es ist durch die Intensität der moralischen Wertung entschieden, was zum Zweck und was zum Mittel gemacht werden darf und soll. Andererseits sehen wir uns im Falle, daß die entgegensetzten moralischen Wertungen gleiche

Intensität besitzen, vor das besonders literarisch oft ausgebeutete Problem der moralischen Konflikte innerhalb eines Individuums gestellt.

Dadurch also, daß die Inhalte von sittlich bewerteten Wollungen miteinander in einem Kausalverhältnis stehen können, wird eine Wollung des Mittels, insofern das Kausalverhältnis bekannt ist, auch zur Wollung der Folge seiner Anwendung, und somit unterliegt die Wollung des Mittels, insofern das Kausalverhältnis bekannt ist, auch der ethischen Beurteilung, welche durch die Wollung seiner Folgen hervorgerufen wird. Insofern ich die Folgen meiner Wollungen kenne, sind sie gewissermaßen mitgewollt, denn ich will nunmehr den bestimmten Inhalt meiner Wollung trotz der mir bekannten Folgen. Ich weiß nunmehr, daß in der realen Welt der Tatsachen der Inhalt meiner Wollung nicht isoliert dasteht, sondern daß er mit seinen Folgen unzertrennlich verknüpft ist, und wenn die Verhinderung dieser Folgen zu wollen eine ethische Pflicht ist, muß ich von dem Inhalt meines Wollens lassen, oder, wenn ich es trotz der mir bekannten Folgen doch ausführe, habe ich eben die Verhinderung der Folgen nicht genügend gewollt. Insofern dieselben erkennbar sind, wird durch die ethische Wertung einer Wollung auch eine Wertung jener Wollungen vorgenommen, die als Bestandteile einer bekannten Kausalkette im Verhältnis der Mittel zu der in erster Linie bewerteten und als Zweck anzusehenden Wollung stehen.

Es gibt also unmittelbare ethische Bewertungen und mittelbare, wenn eine unmittelbare mittelst der Kenntnis des Kausalverhältnisses auf unmittelbar nicht bewertete Wollungen ausgedehnt wird. Und da auch die unmittelbar ethisch bewerteten Wollungen zueinander in einem Kausalverhältnisse stehen können, und da sie verschiedener Intensität sind, werden eigentlich sämtliche mögliche Wollungen in ein ethisches Wertsystem eingereiht, an dessen Spitze derjenige Inhalt oder diejenigen Inhalte stehen, welcher oder welche die intensivste ethische Wertung hervorrufen. Diejenigen Inhalte, welche unmittelbare ethische Wertungen hervorrufen, reihen sich durch die verschiedene Intensität dieser Wertung und durch das Kausalverhältnis in ein System der Subordination und der Koordination, und in dieses System ziehen sie durch das Kausalverhältnis alle übrigen, also nicht unmittelbar ethisch bewerteten Wollungen mit hinein. So erhalten wir ein inhaltliches

Wertsystem, an dessen Spitze das hierarchische System der unmittelbar ethisch bewerteten Inhalte steht, unter denen wiederum der die intensivste Bewertung hervorrufende Inhalt obenan steht.

Auf diese Weise gelangen wir zu einem Inhalt der ethischen Wertungen, ja zu einem System derselben, an dessen Spitze eine intensivste oder mehrere gleich intensivste Wertungen stehen, deren Inhalte dann als inhaltliche Prinzipien des Systems angesehen werden können.

Wir haben die bisherigen Resultate durch eine Beobachtung des individuellen Bewußtseins gewonnen. Wir sehen: die ethische Wertung ist vollzogen, wenn irgendein Inhalt diese psychische Funktion hervorruft. Das Kriterium der ethischen Wertung ist die Hervorbringung dieser individuellen-psychischen Funktion durch irgendeinen Willensinhalt.

Wir können uns noch folgende Frage vorlegen: Ist der Inhalt, auf den sich die psychische Funktion des sittlichen Wertens bezieht, ein individuell verschiedener? Womit nicht gefragt sein will, ob es zufälligerweise vorkommen kann, daß die ethische Wertung seitens eines Individuums mit der ethischen Wertung seitens eines oder mehrerer anderen Individuen den gleichen Inhalt haben könne, sondern ob diese Wertungen nicht inhaltlich zusammenfallen *müssen*? Mit anderen Worten hat diese Frage *die* Bedeutung: sind die Umstände, die das Zustandekommen einer solchen sittlichen Wertung, die Hervorbringung dieser psychischen Funktion durch einen bestimmten Inhalt veranlassen, derartige, daß zu gleicher Zeit mit ihrer Hervorbringung in einem Individuum *notwendigerweise* auch ihre Hervorbringung in andern Individuen bewerkstelligt werden muß, oder aber sind diese Umstände derartige, daß mit dem Zustandekommen dieser Funktion in einem Individuum nicht zugleich auch ihr Zustandekommen in anderen Individuen notwendig einhergeht? Im erstern Falle ist durch die Ermittelung der Inhalte, an welche sich die ethischen Wertungen knüpfen, und durch die Feststellung ihres Systems bezüglich eines Individuums diese Arbeit zugleich für eine Gruppe von Individuen, im zweiten Falle nur für dieses eine Individuum geleistet.

Die Frage zielt bereits auf die Art und Weise des Zustandekommens der ethischen Wertungen hin. Über den Inhalt dieser Wertungen kann uns ihre Beantwortung nichts Neues sagen. Hier-

über erfahren wir alles Erfahrbare, wenn wir uns auf die innere Erfahrung besinnen, wenn wir individuell-psychologisch verfahren. Nur darüber können wir durch die Beantwortung der hier aufgeworfenen Frage etwas erfahren, ob es derart festgestellter Inhalte prinzipiell so viele geben kann, als es Menschenindividuen gibt, oder ob die Zahl der auf diese Weise feststellbaren Inhalte notwendigerweise eine geringere ist, als die Zahl der Menschen. Natürlich ist diese Frage wiederum eine Tatsachenfrage, aber nicht mehr eine Tatsachenfrage der inneren Erfahrung, sondern es handelt sich hier bereits um eine soziale Tatsache, die nur aus einer Untersuchung des gesellschaftlichen Lebens heraus ermittelt werden kann. A priori läßt sich hierüber gar nichts sagen. Wie dem tatsächlich ist, das kommt ganz darauf an, ob die Ursachen, die diese Wertungsfunktion im Individuum hervorrufen, derartige sind, daß sie eine solche Funktion in völliger individueller Isoliertheit hervorbringen können, oder ob diese Ursachen derart sind, daß durch ihre Wirkung notgedrungen zu gleicher Zeit mehrere inhaltlich gleichartige individuelle sittliche Wertungen hervorgebracht werden müssen.

Prinzipiell sind diesbezüglich drei Möglichkeiten denkbar. Es wäre einmal denkbar, daß es sittliche Wertungen geben könne, die in völliger individueller Isoliertheit zustande gekommen sind. In diesem Falle müßten wir die prinzipielle Möglichkeit so vieler inhaltlich verschiedener rein individueller Sittlichkeiten zugeben, als es Menschen gibt. Die zweite Möglichkeit wäre die, daß nur eine sittliche Wertung mit gleichem Inhalt für sämtliche Menschen zustande kommen könnte. In diesem Falle könnte es nur ein einziges System der Sittlichkeit geben. Schließlich und drittens könnte es sein, daß eine inhaltliche Wertung zwar nicht in individueller Isoliertheit entstehen könnte, daß sie aber ebensowenig für sämtliche Menschen in gleicher Weise zustande kommen müßte, sondern daß eine inhaltliche sittliche Wertung zwar notgedrungen immer eine gleiche Wertung einer Menschengruppe wäre, daß die Menschheit aber nicht eine einzige derartige Wertungsgruppe bilden müßte, sondern daß es ganz gut beliebig viele solcher Gruppen geben könnte. In letzteren Falle müßten wir die prinzipielle Möglichkeit so vieler inhaltlich verschiedener Sittlichkeiten anerkennen, als es derartige Wertungsgruppen gibt. Wie viele ihrer sind, bleibt natürlich wieder eine Tatsachenfrage.

Wie wir sehen, fällt unser Begriff einer inhaltlichen Sittlichlichkeit in jedem dieser drei Fälle mit dem einer positiven Moral zusammen. Es gibt keine andere Sittlichkeit, als irgendeine positive Moral. Ein Sittlichkeitsurteil ist immer ein Urteil nach einer positiven Moral. Und es bleibt nur noch die soziologische Frage offen, was eine positive Moral sei.

8. Der Wertbegriff.

Nachdem wir uns über das Wesen der verschiedenen Arten von Wert und über ihr Verhältnis zueinander klar geworden sind, können wir uns nunmehr mit einigem Zuvertrauen an die Aufgabe heranwagen, die Definition zu unserem Begriffe von Wert zu suchen. Es ist dies dieselbe Frage, die uns bereits am Eingang unserer Untersuchungen in der Form entgegengetreten ist: „Was ist das Gemeinsame der verschiedenen Arten von Wert?" Und eben dieselbe Frage ist es auch, deren verschiedene Beantwortungen die große Verwirrung in unser Problem gebracht haben. Es ist eine recht verfängliche Frage.

Wir haben nämlich gefunden, daß die eine Art dessen, was Wert genannt wird, der Wahrheitsbegriff, die oberste Voraussetzung unseres Denkens ist, die wir bereits zu machen gezwungen sind, um überhaupt was immer feststellen zu können. Und es wird uns nunmehr durch die verfängliche Frage, bei der wir eben angelangt sind, zugemutet, diese oberste Voraussetzung unseres Denkens irgendwelchen Tatsachen, deren Feststellung nur unter eben dieser Voraussetzung gemacht werden kann, zu koordinieren, wogegen die Bedeutung der Wahrheit gerade darin besteht, daß sie allein allen Tatsachen gegenübergestellt zu werden verlangt. Wenn nun der Sprachgebrauch, auch der philosophische, diese oberste Voraussetzung mit demselben Namen belegt, der auch ur Bezeichnung gewisser psychischer Erscheinungen dient, so müssen wir doppelt auf der Hut sein, um uns durch diese Namengebung nicht in die Irre führen zu lassen.

Wenn wir uns vorerst die Frage vorlegen, was das Gemeinsame der verschiedenen nicht-absoluten Werte, also sowohl des subjektiven (Annehmlichkeits-) Wertes wie des objektiven (Sittlichkeits-) Wertes und falls es noch andere Arten von objektivem Wert gibt, auch dieser ist, so finden wir das Gemeinsame darin, daß in allen diesen Fällen eine fundamentale psychische Erschei-

nung, die sich nicht auf andere zurückführen läßt, als Maßstab der Beurteilung gewisser Dinge dient. Das Gemeinsame der nicht-absoluten Werte liegt darin, daß in allen hierher gehörigen Fällen eine elementare psychische Erscheinung den Beurteilungsmaßstab abgibt.

Es fragt sich nunmehr, ob sich die Wahrheit auch als eine elementare psychische Erscheinung auffassen läßt? Wir haben uns hierüber bereits oben ausgesprochen und haben gesehen, unter welchem Vorbehalt dies möglich ist. Wenn die Wahrheit eine psychische Erscheinung genannt werden soll, so darf hierdurch nicht verdunkelt werden, daß sie jedenfalls eine psychische Erscheinung bedeutet, welche die Voraussetzung sowohl der Feststellung anderer psychischer Erscheinungen, wie auch aller anderen nicht-psychischer Erscheinungen ist. Und wir dürfen auch nicht vergessen, daß, wenn wir auch die Wahrheit, diese unsere allgemeinste Voraussetzung eine psychische Erscheinung nennen, diese Feststellung selbst bereits die Wahrheit zur Voraussetzung nimmt. Unter diesem Vorbehalt wird es nun möglich den Begriff des Wertes folgendermaßen zu fassen: Wert ist eine elementare psychische Erscheinung, die als Maßstab anderer Dinge dient.

Wir müssen zu diesem Resultate gelangen, wenn wir die Wahrheit, die Sittlichkeit und die Lust mit einem gemeinsamen Namen bezeichnen und alle drei Wert nennen.

Eine andre Lösung wäre, die Wahrheit, diese allgemeinste Voraussetzung alles Denkens und Feststellens nicht Wert zu nennen. In diesem Falle gebe es keinen absoluten Wert, sondern nur objektive und subjektive Werte. Dies ist jedoch nur mehr eine Frage der Terminologie.

Welche Bezeichnung wir aber auch wählen, nach dem Gesagten sind wir immer im Klaren darüber, was wir so oder so nennen, so daß die Benennung nunmehr nicht zur Quelle von Fehlern werden kann.

Wir halten die Tatsache fest, daß die große Bedeutung des Wertproblems einfach daher rührt, daß nach der einen Terminologie die Wahrheit Wert genannt wird und daß, da das zentrale philosophische Problem der

Erkenntnis hiermit unter dem Mantel des Wertproblems erscheint, dieses letztere die bekannte hohe Rolle übernehmen mußte, die in der Philosophie seit jeher dem Erkenntnisproblem zufiel. Diese bedeutende Rolle des Wertproblems ist nichts weiter als die Rolle des Erkenntnisproblems.

Die zweite fundamentale Tatsache, die die Wertlehre festzustellen hat, ist, daß der sittliche Wert nicht dem Wahrheitswert koordiniert oder gar demselben übergeordnet werde, sondern nur unter demselben seinen Platz finden kann.

Schließlich ist hervorzuheben, daß das sittliche Werten eine ebenso elementare Tatsache unseres Seelenlebens ist, wie das Wollen.

Bei dem Lichte dieser drei Grundsätze verschwinden alle die Schwierigkeiten, aus denen die Kontroversen und Unklarheiten der heutigen Wertlehre hervorgehen.

(Schluß folgt.)

Anmerkungen zur Grundwissenschaft[1]).

Von **Johannes Rehmke.**

II.

Einzelwesen und Vorgang.

In der Welt oder Wirklichkeit findet sich Einziges und Allgemeines, doch nicht etwa außereinander, sondern jedes Allgemeine stets Einzigem zugehörig. Alles Einzige in der Welt aber ist entweder Einzelwesen oder Wirkenseinheit von Einzelwesen[2]) und so läßt sich kurz sagen: „Die Welt besteht aus Einzelwesen." Alles Veränderliche ferner ist Einzelwesen; nur im Einzelwesen findet sich Veränderung, die eben „Wechsel von Bestimmtheitsbesonderheiten eines Einzelwesens" bedeutet.

---

[1]) Siehe diese Zeitschrift Band 144. S. 115—145.

[2]) REHMKE, Philosophie als Grundwissenschaft. S. 422 ff.

ZEITSCHRIFT
FÜR
PHILOSOPHIE
UND
PHILOSOPHISCHE KRITIK

VORMALS
FICHTE-ULRICISCHE ZEITSCHRIFT

IM VEREIN MIT

DR. H. SIEBECK
PROFESSOR IN GIESSEN

DR. J. VOLKELT
PROFESSOR IN LEIPZIG

UND

DR. R. FALCKENBERG
PROFESSOR IN ERLANGEN

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIERT
VON

DR. HERMANN SCHWARZ
PROFESSOR IN GREIFSWALD.

BAND 146

LEIPZIG 1912
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.

lichen Arbeitsgebiet ohne weiteres zu der unberechtigten Leugnung der Existenz und Wirksamkeit und Wichtigkeit des Objektes springt, muß eben gefragt werden, ob diesen Sprung Verstandes- und nicht vielmehr Willensmomente verursachen.

Solche Willensmomente und speziell ihre Verwechselung mit Verstandesmomenten zu überwinden, ist ebenfalls eine Aufgabe der Wissenschaftsdidaktik. Sie wird dieser und verwandten Aufgaben um so eher gerecht werden, je strenger sie an der Einsicht festhält, die wohl das wichtigste Ergebnis unserer Untersuchung ist:

Evidenz und Wahrheit sind gänzlich und sicher nur im Unendlichen erreichbar und lehrbar.

Das Wertproblem.

Von **Felix Somló.**

(Schluß.)

II. Polemische Bemerkungen.

1. Kant.

Die obigen Ausführungen beruhen in bezug auf den absoluten Wert auf den Ergebnissen der Kantschen Vernunftkritik.

„Alle synthetische Erkenntnis der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche ist gänzlich unmöglich." (Kant, Kr. d. r. V. 614, Rosenkr.) Wiederum aber müssen wir anerkennen „das Gesetz der Vernunft, sie zu suchen, ist notwendig, weil wir ohne dasselbe gar keine Vernunft, ohne diese aber keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch und, in dessen Ermangelung, kein zureichendes Merkmal empirischer Wahrheit haben würden" (S. 506). „Es ist also nur die Gültigkeit des Vernunftprinzips, als einer Regel der Fortsetzung und Größe einer möglichen Erfahrung, die uns allein übrig bleibt." (S. 406.) Es ist demnach sehr bezeichnend, daß Kant in bezug auf die alte und berühmte Frage „Was ist Wahrheit?", womit man zu wissen verlangt, „welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit eines jeden Erkenntnisses sei", die berühmte Bemerkung gemacht hat: „Es ist schon ein großer und nötiger Beweis der Klugheit oder Einsicht, zu wissen, was man vernünftigerweise fragen solle" (S. 61). Die

Ungereimtheit der Frage bestehe nämlich darin, daß Wahrheit gerade den Inhalt der Erkenntnis angeht, während ein allgemeines Kriterium der Wahrheit von allem Inhalt der Erkenntnis abstrahieren müßte.

Mit andern Worten: Wir müssen den Begriff des absoluten Wertes auf alle Dinge anwenden können, dürfen aber nicht nach dem absoluten Wert des absoluten Wertes fragen. Wir müssen die Wahrheit als oberste Voraussetzung annehmen. Wir müssen also die Wahrheit immer von den Wahrheiten unterscheiden, die durch die absolute Bewertung von Gegenständen entstehen. Wir können die erste zur leichteren Auseinanderhaltung das „Wahrheitsprinzip", die letzteren aber „inhaltliche Wahrheiten" nennen.

Eine Untersuchung des Wahrheitsprinzips ist natürlich eine Unmöglichkeit, weil dasselbe die oberste Voraussetzung ist, die wir bei jeder Untersuchung machen müssen. Folglich müßte auch eine Untersuchung des Wahrheitsprinzips dieses selbe erst zu untersuchende Wahrheitsprinzip bereits voraussetzen.

Wir haben gefunden, daß eine konsequente Durchführung des Begriffs des absoluten Wertes zu Ergebnissen führen muß, die mit den Resultaten der Kantschen Vernunftkritik im „spekulativen Gebrauche" übereinstimmen. Dagegen bedeutet die Bestimmung des Verhältnisses des Wahrheitswertes zum sittlichen Werte, also des Verhältnisses des Erkenntnisproblems zum ethischen Problem — wie sie im Obigen versucht wurde — eine gänzliche Abkehr von der Kantschen Philosophie. Kant stellt nämlich der Transzendentalphilosophie eine praktische Philosophie entgegen. In die Transzendentalphilosophie dürfen keine Begriffe hineinkommen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten. Daher gehören die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität nicht in die Transzendentalphilosophie. Dieselben sind zwar Erkenntnisse a priori, aber nicht völlig reine Erkenntnisse a priori, weil die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen, der Willkür usw. insgesamt empirischen Ursprungs sind. Diese Begriffe werden zwar selbst nicht zum Grunde der Vorschriften der Moralität gelegt, aber sie müssen doch im Begriffe der Pflicht, als Hindernis, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, notwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineingezogen,

also vorausgesetzt werden. (Kr. d. r. V.: ed. ROSENKRANZ, S. 27 und 711.)

Trotzdem heißt es auf S. 445: Die menschliche Vernunft enthalte auch Ideale, die der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen zugrunde liegen. „Moralische Begriffe sind nicht gänzlich reine Vernunftbegriffe, weil ihnen etwas Empirisches (Lust oder Unlust) zugrunde liegt. Gleichwohl können sie in Ansehung des Prinzips, wodurch die Vernunft der an sich gesetzlosen Freiheit Schranken setzt (also wenn man bloß auf ihre Form Acht hat), gar wohl zum Beispiele reiner Vernunftbegriffe dienen."

Nun soll es aber (nach S. 618—619) durch Erfahrung bewiesen werden, daß die Vernunft objektive Gesetze der Freiheit gibt. Somit wird aber die Existenz der Sittlichkeit zu einer Erfahrungstatsache, was auch mit dem oben Gesagten, daß sie nämlich empirische Begriffe voraussetzen muß, in Einklang steht, da nach der ersten Seite der Einleitung (S. 17) empirisch dasjenige erkannt wird, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist. Damit ist aber ausgemacht, daß sie unter jenen Gesetzen der reinen Vernunft stehen müssen, welche Erfahrung ermöglicht, d. h. sie müssen unter die spekulative Vernunft gebracht werden. Selbst das Sittlichkeitsprinzip also, d. i. das Prinzip, wodurch die Vernunft der an sich gesetzlosen Freiheit Schranken setzt, selbst wenn man von allem Inhalt absieht, kann demnach nicht als Beispiel eines reinen Vernunftbegriffes dienen, da es eben der Begriff der Freiheit ist, der die empirischen Begriffe zur Voraussetzung hat, da die Freiheit (freie Willkür) im Gegenteil zu der bloß tierischen, d. i. bloß durch tierische Antriebe bestimmten Willkür, diejenige bedeutet, „welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nür von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann".

Es ist also gerade der Begriff der Freiheit, der hier im Wege steht. Freiheit ist ja doch nur ein negativer Begriff und bedeutet Freiheit von irgend etwas, hier Freiheit von sinnlichen Antrieben, den Begierden, welche auf S. 27 eben als jene empirischen Elemente bezeichnet wurden, die es nicht gestatten, in den Grundbegriffen der Moralität völlig reine Erkenntnisse a priori zu erblicken.

Also kann bereits das formale Prinzip, wonach die Vernunft der Freiheit Schranken setzt, nicht mehr als Beispiel reiner Vernunftbegriffe dienen, wie auf S. 445 angenommen wird.

Wenn demnach das formale Sittlichkeitsprinzip selbst kein reiner Vernunftbegriff ist, muß es unter die reine Vernunfterkenntnis gebracht werden, und natürlich kann sodann aller Inhalt, der aus dem Sittlichkeitsprinzip folgt, nur als Erfahrungstatsache gelten.

Das a priori der Sittlichkeit, d. i. ihre Gültigkeit ohne Rücksicht auf empirische Beweggründe, ist mithin nicht das a priori der reinen Vernunft, der Gültigkeit ohne Rücksicht auf Erfahrung. Um so weniger ist es darum statthaft, aus Folgerungen, die aus dem Sittlichkeitsprinzip gezogen wurden, Schlüsse zu ziehen, die jenen der spekulativen Vernunft als ebenbürtig zur Seite stehen könnten. Alles, was aus der sogenannten praktischen Vernunft folgt, muß seinen Weg durch die spekulative hindurchnehmen. Da die oberste Einheit solchermaßen in der spekulativen Vernunft liegen muß, ist es sodann umsoweniger statthaft, erst in Begriffen, welche nicht aus der spekulativen, sondern aus einer von ihr unabhängig gedachten praktischen Vernunft fließen sollen, eine Einheit finden zu wollen, welche die praktische Vernunft mit der spekulativen vereinigte und die praktische Vernunft derart eigentlich noch über die spekulative zu stellen, wie solches in dem zweiten Abschnitte des Kanons der reinen Vernunft unter dem Titel: „Von dem Ideal des höchsten Guts als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft" (S. 620 bis 631) geschieht[1]).

---

[1]) Ich finde es sehr bezeichnend, daß in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft (S. 27. Edit. ROSENKRANTZ) unter den Begriffen, die als Beispiele solcher Moralbegriffe angeführt werden, die empirischen Ursprungs sind, auch die Willkür erwähnt wird. Die Grundbegriffe der Moralität „gehören nicht in die Transzendentalphilosophie, weil die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen, der Willkür usw., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, dabei vorausgesetzt werden müßten." In den späteren Ausgaben (siehe S. 711, Zusatz VII. Edit. ROSENKRANTZ) ist die Willkür, als Beispiel eines empirischen Begriffes, weggelassen, jedenfalls mit Rücksicht auf S. 618 (ROSENKRANTZ), wo zwischen tierischer und freier Willkür unterschieden wird, d. h. zwischen einer Willkür, die nur durch sinnliche Antriebe bestimmt wird, und einer, „welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann".

2. WINDELBAND.

Wer eine Untersuchung über das Wertproblem unternimmt, wird von KANT ausgehend zu WINDELBAND gelangen müssen; und er wird an WINDELBAND nicht vorbeikönnen, ohne ihm für das hohe Verdienst, die Philosophie in „allseitiger Ausführung des Kantischen Grundgedankens" als „die Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten" (Präludien, 3. Auflage, Tübingen 1907, S. 52) hingestellt zu haben, Anerkennung zu zollen. Es wird immer wieder dankbar anerkannt werden, daß er — wie er es bescheiden nennt — das Kunststück KANTS, das Kolumbusei zum Stehen zu bringen, nachmachte; und zwar zu einer Zeit, wo man es auf nur zu vielen Seiten wieder vollständig vergessen hatte.

Nach einer Stellungnahme zu KANT hat also in einer Untersuchung über das Wertproblem eine Auseinandersetzung mit WINDELBAND zu folgen. Es soll dies hier unter den folgenden Hauptpunkten versucht werden:

a) Urteil und Beurteilung. WINDELBAND nimmt seinen Ausgangspunkt von der „für die Logik äußerst bedeutsamen, ja fundamentalen Unterscheidung der beiden Elemente im ‚Urteil'", welche „erst in der neueren Logik einem richtigen Verständnis näher gebracht" worden ist. Nach dieser Unterscheidung sind alle Sätze „der scheinbaren grammatischen Gleichheit" entweder Urteile oder Beurteilungen. In den erstern wird die Zusammengehörigkeit zweier Vorstellungsinhalte, in den letztern wird ein Verhältnis des beurteilenden Bewußtseins zu dem vorgestellten Gegenstande ausgesprochen. Es ist ein fundamentaler Unterschied zwischen den beiden Sätzen: ‚dieses Ding ist weiß', und ‚dieses Ding ist gut', obwohl die grammatische Form dieser beiden Sätze ganz dieselbe ist". Im ersten Falle — sagt WINDELBAND — wird dem Subjekte „eine in sich fertige, dem Inhalt des objektiv Vorgestellten entnommene Bestimmung", im andern Falle hingegen „eine auf ein zwecksetzendes Bewußtsein hinweisende Beziehung" als Prädikat zugesprochen (S. 52). „Jede Beurteilung setzt als Maß ihrer selbst einen bestimmten Zweck voraus, und sie hat nur für denjenigen Sinn und Bedeutung, der diesen Zweck kennt" (S. 53). Wir vollziehen aber „fortwährend eine eigentümliche Kombination zwischen beiden". „Die Urteile werden im gewöhnlichen Vorstellungsverlauf wie im wissenschaftlichen Leben nur

in dem Sinne gebildet, daß ihnen ein Wert zugesprochen oder abgesprochen, daß sie für wahr oder falsch erklärt werden" (S. 54). „Alle Sätze der Erkenntnis enthalten bereits eine Kombination des Urteils mit der Beurteilung: sie sind Vorstellungsverbindungen, über deren Wahrheitswert durch die Affirmation oder Negation entschieden worden ist" (S. 55).

Wir haben gesehen, daß diese Unterscheidung in diesem Sinne nicht gemacht werden kann, sondern daß wir es hier mit einem ganz anders gearteten Unterschied zu tun haben. Denn „die Zusammengehörigkeit" zweier Vorstellungsinhalte bedeutet bereits zugleich ein Verhältnis des beurteilenden Bewußtseins zu dem vorgestellten Gegenstande. Ich kann „die Zusammengehörigkeit zweier Vorstellungsinhalte" gar nicht anders ausdrücken als dadurch, daß ich die Richtigkeit, die Wahrheit dieser Beziehung ausdrücke. Wir vollziehen also nicht „fortwährend eine eigentümliche Kombination zwischen beiden", sondern: es gibt einfach gar keine Sätze, die nicht Beurteilungen wären. Wenn die Urteile sowohl „im gewöhnlichen Vorstellungsverlauf wie im wissenschaftlichen Leben" überhaupt nur in dem Sinne gebildet werden, daß ihnen ein Wert zu- oder abgesprochen wird, so gibt es einfach nur Beurteilungen.

Gäbe es demnach keinen „fundamentalen Unterschied" zwischen den beiden Sätzen: „dieses Ding ist weiß" und „dieses Ding ist gut"? Wir wissen bereits, daß ein fundamentaler Unterschied zwischen ihnen besteht, nur liegt er nicht darin, daß der erste Satz keine Beurteilung, der zweite aber eine Beurteilung zum Ausdruck brächte. Der Unterschied liegt darin, daß das Urteilsprädikat „ist weiß" nur eine Wahrheitswertung, das Urteilsprädikat „ist gut" hingegen außer der Wahrheitswertung noch eine weitere Beurteilung ausdrückt. Der Satz: „dieses Ding ist weiß" hat nur das eine Wertprinzip der Wahrheit zur Voraussetzung. Der Satz hingegen: „dieses Ding ist gut" hat zwei Wertprinzipien zur Voraussetzung, außer dem absoluten Wertprinzip der Wahrheit auch noch das objektive, dem Wahrheitswerte untergeordnete Wertprinzip der Sittlichkeit.

b) Die Definition der Philosophie. „Der Unterschied zwischen Urteil und Beurteilung — heißt es weiter bei WINDELBAND (S. 55) — ist aber deshalb von höchster Wichtigkeit, weil auf ihm die einzig übrigbleibende Möglichkeit beruht, die Philo-

sophie als eine besondere, schon durch den Gegenstand scharf von den übrigen sich abgrenzende Wissenschaft zu bestimmen. Alle übrigen Wissenschaften nämlich haben Urteile aufzustellen: das Objekt der Philosophie bilden die Beurteilungen.“ Das muß nun schwerfallen, da „die Urteile .... im gewöhnlichen Vorstellungsverlauf wie im wissenschaftlichen Leben nur in dem Sinne gebildet“ werden, daß sie sofort bewertet werden. Die Wissenschaften müssen es folglich auch mit Beurteilungen zu tun haben.

Der Satz, „alle übrigen Wissenschaften haben theoretische Urteile aufzustellen: das Objekt der Philosophie bilden die Beurteilungen“ ist aber auch deshalb unrichtig, weil die Wissenschaften gar nicht vom Wahrheitswerte unabhängig gedachte Urteile aufzustellen haben. Natürlich meint dies WINDELBAND auch gar nicht. Er sagt auch schon auf S. 56: „alle diese Urteile“, nämlich die Urteile, welche die übrigen Wissenschaften bilden, „enthalten Vorstellungsverbindungen, deren Wahrheitswert durch die Wissenschaft bestimmt werden soll“. Somit ist ihre Aufgabe also doch nicht die, einfach Urteile, die zu den Beurteilungen oder Bewertungen im Gegensatz stehen sollen, aufzustellen, sondern sie haben den Wahrheitswert zu bestimmen, also Beurteilungen zu vollziehen. Dadurch ist aber auch bereits zugegeben, daß das Unterscheidungsprinzip von Wissenschaft und Philosophie nach WINDELBAND selbst nicht die Unterscheidung von Urteil und Beurteilung in seinem Sinne ist.

Dies erhellt auch aus der Gegenüberstellung auf S. 57: „Die Aufgabe der Philosophie kann nicht darin bestehen, in der Weise der übrigen Wissenschaften Urteile, in denen bestimmte Gegenstände erkannt, beschrieben oder erklärt werden sollen, zu bejahen oder zu verneinen. Das Objekt, das für sie übrig bleibt, sind die Beurteilungen“. Also die Wissenschaft hätte Beurteilungen der übrigen Objekte zur Aufgabe, die Philosophie hätte es aber nicht mit den übrigen Objekten, sondern mit den Beurteilungen zu tun. „Aber auch diesen gegenüber hat sie sich ganz anders zu verhalten, als die anderen Wissenschaften zu ihren Objekten“ (S. 57). Wir erfahren (auf S. 57—59), daß auch die Beurteilungen zu Objekten der übrigen Wissenschaften werden können. Somit wäre die Grenze zwischen Wissenschaft und Philosophie doch wieder nicht im Unterschiede der Objekte gegeben. Dadurch ist

aber wieder anerkannt, daß es nicht richtig ist, daß „der Unterschied zwischen Urteil und Beurteilung deshalb von höchster Wichtigkeit ist, weil auf ihm die einzig übrigbleibende Möglichkeit beruht, die Philosophie als eine besondere, schon durch den Gegenstand scharf von den übrigen sich abgrenzende Wissenschaft, zu bestimmen. Alle übrigen Wissenschaften nämlich haben theoretische Urteile aufzustellen: das Objekt der Philosophie bilden die Beurteilungen". Denn auf S. 57 heißt es: „Die Philosophie hat die Beurteilungen weder zu beschreiben, noch zu erklären. Das ist Sache der Psychologie und der Kulturgeschichte". Die Wissenschaften der Psychologie und Kulturgeschichte können also ebenso wie die Philosophie, auch Beurteilungen zu Objekten haben.

Windelband unterscheidet nun zwischen Beurteilungen und Beurteilungen und unterscheidet demnach zwischen Philosophie und Wissenschaft. „Nach Ausschluß der Hedonik bleiben nur drei Formen der Beurteilung übrig, in denen sich der Anspruch auf Allgemeinheit, als wesentlicher Bestandteil herausstellt, — die drei, welche durch die drei Begriffspaare wahr und falsch, gut und böse, schön und häßlich charakterisiert sind. Es giebt deshalb nur diese drei im eigentlichen Sinne philosophischen Grundwissenschaften: Logik, Ethik und Ästhetik" (S. 63). Es wird also der Philosophie selbst bei Windelband nicht auf Grund des Unterschiedes zwischen „Urteil" und „Beurteilung" ein Gegenstand zugewiesen, durch den sie sich von den übrigen Wissenschaften unterscheiden würde, sondern es hat sich im Gegenteil erwiesen, daß auf dieser Grundlage selbst Windelband den Unterschied nicht bestimmt, sondern daß er der Philosophie als ihren Gegenstand nur gewisse Beurteilungen zuweist.

Die Definition, zu der Windelband schließlich gelangt (S. 69): „Die Philosophie ist die Wissenschaft von den Prinzipien der absoluten Beurteilung", fußt also nicht auf der Unterscheidung von Urteil und Beurteilung.

Setzen wir hingegen an Stelle des Unterschiedes von Urteil und Beurteilung im Sinne Windelbands, den oben dargelegten Unterschied zwischen einem Urteil, welches bloß eine absolute, und einem Urteil, welches zugleich auch noch eine nicht-absolute Wertung zum Ausdruck bringt, so können wir den Unterschied zwischen Wissenschaft und Philosophie auf Grund dieser Unter-

scheidung machen und können die Darlegung der formalen Wertprinzipien der Philosophie, die Aufstellung von inhaltlichen Wertungen hingegen den Wissenschaften zuweisen. Während also die Philosophie die Wertprinzipien, die Voraussetzungen der Wissenschaft darlegt, liefern uns die Wissenschaften Anwendungen dieser Prinzipien. Dieser Unterschied läßt sich auch noch in der Wendung klar machen, daß, während die Philosophie die Wertmaßstäbe darlegt, es die Wissenschaften mit einer Wertkasuistik zu tun haben.

c) Wertgliederung. Es ist nach dem oben Gesagten sofort klar, daß diese Unterscheidung noch einer Feststellung bedarf.

Die Darlegung der nicht-absoluten Wertmaßstäbe gehört zugleich immer in die „;Kasuistik" der absoluten. Wollen wir also letztere nicht als Philosophie anerkennen, so bleibt der Philosophie nichts anderes, als die Darlegung des absoluten Wertes. Wollen wir also unter Philosophie im Gegensatz zu den übrigen Wissenschaften mit Windelband „die Wissenschaft von den Prinzipien der absoluten Beurteilung" verstehen, so dürften wir die Ethik und Ästhetik nicht zur Philosophie zählen. Wollen wir jedoch unter Philosophie die Wissenschaft von den allgemeingültigen Beurteilungen nennen — eingedenk der zwei verschiedenen Bedeutungen des Wortes „allgemeingültig" — so können wir außer der Lehre von den absoluten auch noch die Lehre von den bloß objektiven Beurteilungen zur Philosophie rechnen.

Eines ist aber klar festzuhalten: Es kann durch keinerlei Terminologie die Tatsache verdunkelt werden, daß die Untersuchung des Wahrheitswertes eine übergeordnete Stellung einnehmen muß gegenüber den Untersuchungen der übrigen allgemeingültigen Werte. Wollen wir diese letztern auch Philosophie nennen, so dürfen wir nicht sämtliche Teile der Philosophie auf eine Stufe stellen, sondern wir müssen anerkennen, daß alle übrigen unter sich koordiniert, der Untersuchung des Wahrheitswertes gegenüber aber subordiniert sind.

Es ist das eine zweite prinzipielle Modifikation, die wir Windelbands Wertlehre gegenüber machen müssen. Windelband selbst scheint den Unterschied zu fühlen: In den drei philosophischen Grundwissenschaften „soll also der Anspruch geprüft werden, welchen die logische, die ethische und die ästhetische Beurteilung auf Allgemeingültigkeit erheben: und von vornherein ist zu be-

merken, daß mit der gleichen Fragestellung zwar auch eine methodisch gleiche und systematisch parallele Untersuchung sich für diese drei Disziplinen ergibt, daß dadurch aber nicht im geringsten eine Gleichheit des Resultates und der Antwort bedingt oder präjudiziert ist. Es wäre z. B. denkbar, daß die kritische Philosophie das Anrecht etwa der logischen Beurteilung auf Allgemeingültigkeit in ihrem Sinne bestätigte, dagegen den entsprechenden Anspruch auf einem der beiden anderen Gebiete entweder ganz zu verwerfen oder nur mit sehr erheblichen Modifikationen anzuerkennen sich genötigt sähe. In diesem Falle würde das betreffende Gebiet wegen des nachgewiesenen Mangels eines absoluten Maßstabes der psychologischen und entwicklungsgeschichtlichen Behandlung gänzlich anheimgegeben sein". (Präludien, S. 63—64.)

Es macht sich hier der Mangel der Unterscheidung der verschiedenen Arten von Allgemeingültigkeit deutlich fühlbar.

Wenn wir die Frage aufwerfen, woher WINDELBAND seine Wertgliederung nimmt, so finden wir, daß er als eine T a t s a c h e feststellt, daß es nur drei Formen der Beurteilung gibt, „in denen sich der Anspruch auf Allgemeingültigkeit als wesentlicher Bestandteil herausstellt". Wenn also die Aufgabe der Philosophie auch die Prüfung des Anspruches ist, welchen die logische, die ethische und die ästhetische Beurteilung auf Allgemeingültigkeit erheben (S. 63), so muß einer solchen Prüfung doch die Feststellung der Tatsache vorausgehen, wie viele Formen solcher Beurteilungen es überhaupt gibt — was WINDELBAND auch tut (S. 62). Das wäre aber eine Beschreibung, die nicht Aufgabe der Philosophie ist. Alle Philosophie beruhte demnach auf einer psychologischen Voraussetzung, deren Wahrheit (Allgemeingültigkeit) sich aber erst auf eine philosophische Untersuchung stützen dürfte. Für den Anspruch, den die Ethik und Ästhetik erheben, liegt hierin kein Widerspruch. Denn da die Allgemeingültigkeit, die diese Beurteilungen beanspruchen, nicht die Wahrheit ist, kann ihnen eine Wahrheitsbeurteilung widerspruchslos vorangestellt werden. Bezüglich des Wahrheitswertes geht das jedoch nicht an. Dieser darf nicht mehr als eine Tatsache gefunden werden. Der Wahrheitswert und seine Philosophie muß also aller anderen eventuell noch anzuerkennenden Philosophie vorangehen.

Die Koordination, die WINDELBAND diesen dreierlei Allgemein-

gültigkeit beanspruchenden Beurteilungen zuteil werden läßt, ist unhaltbar. Wir haben gesehen, daß die Allgemeingültigkeit, welche die Sittlichkeit beansprucht, eine beschränktere ist, als jene, welche die Wahrheitswertung beansprucht. Diejenigen Wertungen, nach welchen ihrem Sinne nach nur gewisse Objekte beurteilt werden können, können unmöglich als ebenbürtige Wertungen neben jenen stehen, nach welcher alle Dinge beurteilt werden.

Wenn WINDELBAND (S. 68) diese Wertungen als koordiniert betrachtet und sagt: „Mit niemandem könnten wir mehr logisch und wissenschaftlich verhandeln, der die Geltung der Denkgesetze leugnete: mit niemandem könnten wir uns sittlich verständigen, der jegliche Pflicht ablehnte" — so ist das wohl richtig, es muß aber auch noch die Tatsache berücksichtigt werden, daß wir uns auch mit niemandem sittlich verständigen könnten, der die Geltung der Denkgesetze leugnete, wogegen wir mit jemandem, der jegliche Pflicht ablehnt, deshalb noch immer logisch und wissenschaftlich verhandeln könnten.

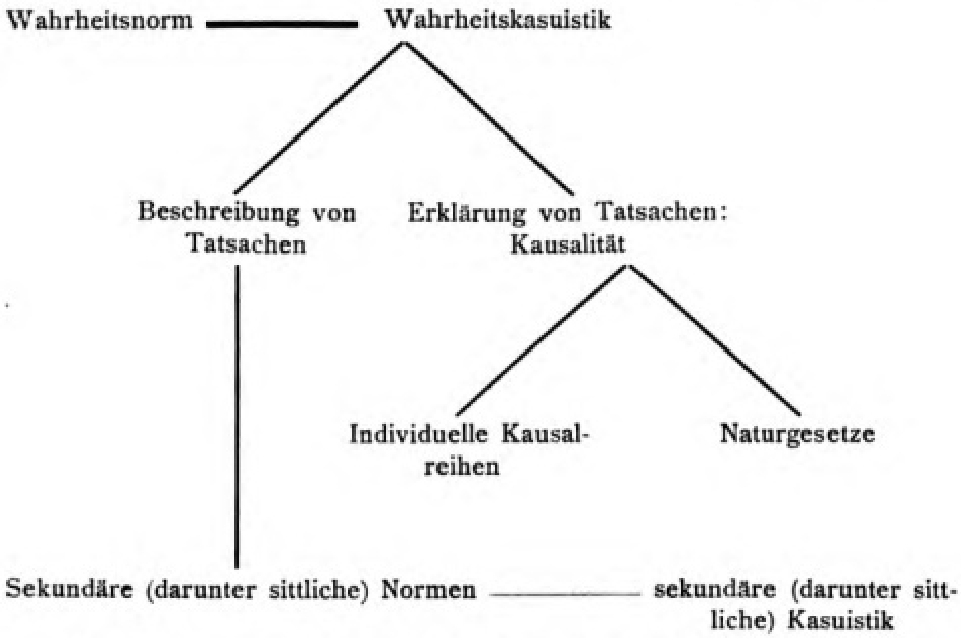
d) Normen und Naturgesetze. Die prinzipielle Gegenüberstellung von Urteilen und Beurteilungen macht sich bei WINDELBAND auch in der prinzipiellen Gegenüberstellung von „Normen" und „Naturgesetzen" geltend. „Die Naturgesetze gehören der urteilenden, die Normen der beurteilenden Vernunft an. Die Norm ist nie ein Prinzip der Erklärung, so wenig wie das Naturgesetz je ein Prinzip der Beurteilung." (Präludien, 3. Aufl., S. 286.) Dem Naturgesetz wird damit ein Platz angewiesen, auf den es gar nicht hingehört. Ein Naturgesetz ist nur in Anwendung der Wahrheitsnormen denkbar; folglich kann das Naturgesetz nicht in einen prinzipiellen Gegensatz zur Norm gestellt werden, sondern es gehört unter die Norm.

Zweitens dürften die Naturgesetze nicht in einen Gegensatz zu allen Normen gebracht werden, da sie doch auch als Anwendung nur den Wahrheitsnormen angehören, während die Anwendung der etwa noch existierenden übrigen Normen, so der sittlichen, nicht zu Naturgesetzen führen kann.

Die Naturgesetze verhalten sich also zu der Wahrheitsnorm so, wie die sittliche Kasuistik zum Sittlichkeitsprinzip. Die Naturgesetze bilden samt den Beschreibungen die Wahrheitskasuistik. Ein sittliches Urteil verhält sich also zum Sittlichkeitsprinzip so, wie ein Naturgesetz zum Wahrheitsprinzip. Da ferner, wie wir

wissen, das Sittlichkeitsprinzip selbst unter das Wahrheitsprinzip gestellt werden muß, so ist es nun ersichtlich, wie sehr die wirkliche Sachlage durch die einfache Gegenüberstellung von Normen und Naturgesetzen, als koordinierten Begriffspaaren, verdunkelt wird.

Das richtige Verhältnis der verschiedenen Normen zu den Naturgesetzen läßt sich in folgender Weise veranschaulichen:



Das Verkennen dieses Verhältnisses von Normen und Naturgesetzen führt zu ganz unhaltbaren Konsequenzen. So gelangt Windelband (S. 291) von seinem Angangspunkte aus unter anderem zu der Ansicht: „Jede Norm ist eine solche Verbindungsweise psychischer Elemente, welche durch den naturnotwendigen, gesetzlich bestimmten Prozeß des Seelenlebens unter geeigneten Umständen ebenso wie viele andere und wie auch die entgegengesetzten hervorgerufen werden kann". Und: „alle Normen sind besondere Formen der Verwirklichung von Naturgesetzen".

Somit würde auch das Wahrheitsprinzip zu einem Spezialfall der Naturgesetzmäßigkeit werden, was doch nicht angeht, da jede Erkenntnis eines naturgesetzmäßigen Geschehens umgekehrt nur als ein Spezialfall der Wahrheitserkenntnis aufgefaßt werden kann.

Die Anwendungen des Wahrheitsprinzips (und somit auch die Existenz aller übrigen Wertungsprinzipien) können in dieser Weise aufgefaßt werden, das Wahrheitsprinzip selbst aber nicht.

Die „inhaltliche Wahrheit", die Wahrheitskasuistik, ist die eine Möglichkeit im naturnotwendigen Prozeß neben dem Irrtum, nicht aber die Wahrheitsnorm selbst. Diese als Voraussetzung jeder Naturnotwendigkeit kann nicht wieder als eine Möglichkeit in diesem Verlaufe angesehen werden.

Hierauf hat bereits RICKERT aufmerksam gemacht, mit dem Nachweis, „daß die Form der Naturgesetzlichkeit nur dann objektive Bedeutung besitzt, wenn sie selbst in einer Norm begründet ist, und daraus folgt, daß es ohne die Anerkennung des Sollens gar kein Müssen im Sinne des naturgesetzlich Notwendigen geben würde". (Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl., S. 240.)

e) Normen und Teleologie (Wert und Endzweck). Die Koordination aller Wertprinzipien führt zu der Ansicht, daß alle Normen eine Beziehung auf einen Endzweck, also eine in diesem Sinne zu verstehende teleologische Notwendigkeit ausdrücken. „Jede Beurteilung" — sagt WINDELBAND (Präludien, 3. Aufl., S. 53) — „setzt als Maß ihrer selbst einen bestimmten Zweck voraus" (und S. 292) „Die logische Gesetzgebung besteht für uns nur unter Voraussetzung des Zwecks der Wahrheit".

Will man die Wahrheitswertung als einen gesetzten Zweck auffassen, so müßte das Erkenntnisproblem sofort wieder ins Psychologische heruntergezogen werden.

Diese Begrenzung, daß „die logische Gesetzgebung nur unter Voraussetzung des Zweckes der Wahrheit bestehe", bereitet schon deshalb Schwierigkeiten, weil es unmöglich wäre, diesen Zweck nicht vorauszusetzen. Die obige Begrenzung hätte nur dann einen Sinn, wenn es möglich wäre, diese Voraussetzung nicht zu machen. Derjenige jedoch, der auf diesen Zweck verzichten wollte, müßte vorerst die Wahrheit dieses Verzichtes, also die Wahrheit des Nichtbestehens dieses Zweckes beanspruchen. Es müßte doch eine Instanz geben, die darüber entscheiden sollte, ob der „Zweck der Wahrheit" vorliegt oder nicht, diese Instanz dürfte aber nicht wieder die Wahrheit selbst sein.

Dieser Fehler stammt wieder daher, daß die „übrigen" Normen (— ich ziehe es wieder vor, bloß von der sittlichen zu sprechen —) in bezug auf einen obersten Zweck aufgefaßt werden können. Da diese Norm sich der Wahrheitswertung unterzuordnen hat, enthält für sie die Erkenntnis, daß sie einen obersten Zweck zur Voraussetzung habe, keinen Widerspruch. Wenn man nun ge-

wöhnt ist, die verschiedenen Wertungen, namentlich die Wahrheits- und Sittlichkeitswertung, als einander koordinierte, ebenbürtige Voraussetzungen nebeneinander zu stellen, so gelangt man leicht dazu, etwas, was für die eine Wertung (die sittliche) seine Richtigkeit hat, auch von der anderen (der logischen) zu behaupten.

Die Unhaltbarkeit dieser Auffassung läßt sich schließlich auch noch dadurch dartun, daß natürlicherweise „die letzte Konsequenz des teleologischen Zusammenhanges der Begriff eines höchsten Zweckes ist". (Präludien, S. 387). Ebenso, wie man nun auf diesem Wege für die Ethik zu einem Begriff eines höchsten Zweckes, eines Endzweckes, eines höchsten Gutes gelangen muß, müßte es auch für Logik und Ästhetik solche höchste Zwecke geben. Diese drei Endzwecke müßten voneinander verschieden sein, damit diese drei Disziplinen nicht zusammenfließen. Wir können aber nicht drei Endzwecke annehmen, ohne den Begriff des Endzweckes zu zerstören. Wenn wir hingegen den Begriff eines Endzweckes unter den Wahrheitswert, als einen mittelst desselben erkannten, von ihm unterschiedenen subsummieren, so verschwindet der Widerspruch.

Was aus einer solchen Konstruktion für die Möglichkeit eines ästhetischen Wertes folgt, da es doch auch nicht zwei mittelst des Wahrheitswertes erkannte verschiedene Endzwecke geben kann, habe ich hier nicht zu untersuchen, da ich auf die Existenz eines ästhetischen Wertes nirgends Bezug nehme.

Ich möchte dem Gesagten nur noch die Bemerkung hinzufügen, daß Windelband selbst dieser einheitlichen Auffassung aller Normen als einer „teleologischen Notwendigkeit" gelegentlich untreu wird, indem er (S. 387) den logischen Zusammenhang dem teleologischen gegenüberstellt: „— — — es lassen sich aus dem Prinzip des Pflichtbewußtseins — — eine Reihe besonderer — — Pflichten ableiten: nur allerdings nicht im logischen, sondern im teleologischen Zusammenhange". Diese Unterscheidung würde anerkennen, daß nur die nicht-logischen Werte einen teleologischen Zusammenhang bilden, also der Wahrheitswert im Unterschied zu den übrigen keine Beurteilung nach Maßgabe eines Zweckes sei. Diese Stelle steht also im Widerspruch zu der immer wieder und auch gleich nach dieser Stelle von neuem betonten Auffassung Windelbands, daß alles Werten, auch das logische, einen teleologischen Zusammenhang bilde.

f) Philosophie und Psychologie. Selbst auf die Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zur Psychologie, die sonst von WINDELBAND mit besonderer Schärfe und Klarheit durchgeführt wird, müssen aus dem bisherigen ab und zu Schatten fallen.

Der Grundauffassung WINDELBANDS müssen wir diesbezüglich vollinhaltlich beipflichten: „Da wir das Normalbewußtsein nicht an sich, sondern nur in seiner Beziehung zum empirischen Bewußtsein kennen, so bedarf die Philosophie des Leitfadens der empirischen Psychologie, um sich in geordneter Weise auf die einzelnen Axiome und Normen zu besinnen". (Präludien, S. 350.) Mit andern Worten, es gehört zu jeder inhaltlichen Wahrheit bereits Erfahrung. Aber, daß ein Normalbewußtsein überhaupt vorauszusetzen ist, dieses eine kann nicht mehr am Leitfaden der empirischen Psychologie erkannt werden. Nur dasjenige, was jenem Normalbewußtsein entsprechend ist.

Ist dem aber so, so ist das folgende nicht mehr richtig: „So entnimmt die philosophische Betrachtung der empirischen Psychologie z. B. die Dreiteilung der psychischen Funktionen, welche sich in der Dreizahl der philosophischen Disziplinen wiederholt" (S. 350).

Das Erkennen ist bereits durch die Voraussetzung des Normalbewußtseins gegeben und muß folglich an die Spitze aller Philosophie gestellt werden, kann also nicht als eine Erfahrungstatsache der empirischen Psychologie entnommen werden. Es ist keine Tatsache der empirischen Psychologie, sondern ihre Voraussetzung.

Schließlich ergeben sich aus dem hier Ausgeführten auch einige Korrekturen von WINDELBANDS Auffassung des Moralprinzips, so sehr seinen Ausführungen im übrigen auch beizupflichten ist.

g) Vom Prinzip der Moral. „Die einzelnen Pflichten mögen noch so empirisch bestimmt sein, das Pflichtbewußtsein selbst ist a priori, d. h. es ist durch keine empirische Bestimmung zu begründen und begründet vielmehr selbst erst die Möglichkeit der besondern Pflichten, welche ihren erfahrungsmäßigen Inhalt durch die jeweiligen Verhältnisse erhalten." (Präludien, S. 383.)

Es ist hierzu zu bemerken, daß das Pflichtbewußtsein wohl den besonderen Pflichten gegenüber a priori ist und wohl erst die Möglichkeit derselben begründet, daß hingegen die Existenz dieses Pflichtbewußtseins trotzdem Erfahrungstatsache ist. Wir wissen es aus innerer Erfahrung, daß es wahr ist, daß es ein

Pflichtbewußtsein gibt. Das Pflichtbewußtsein ist also a priori für die ethische Wertung, jedoch nicht a priori in Hinblick auf die Wahrheitswertung. Wir haben bereits gesehen, daß es als Freiheit von aller Lust und Unlust auf diese Begriffe, von denen wir bloß empirische Kenntnisse haben können, Bezug hat.

Wir müssen WINDELBAND wieder vollinhaltlich beipflichten, wo er vor einem Zurückfallen in die genetische Methode warnt. Die Frage nach der Existenz des Moralprinzips ist von der Frage der Art und Weise seines Zustandekommens zu trennen. Hier interessiert uns nur die Tatsache, daß es ein Moralprinzip gibt, nicht die Frage, wie es zustande gekommen sei, und worauf wir Gewicht legen, ist bloß, daß diese Tatsache, dieses a priori der sittlichen Wertung, nicht im Verhältnisse der Koordination dem a priori der Wahrheitswertung an die Seite gestellt werde.

Außer der Tatsache des Sittlichkeitsprinzipes ist auch noch der jeweilige Inhalt dieses Sittlichkeitsprinzipes aus einer inhaltlichen Wahrheitswertung zu entnehmen. Denn das Sittlichkeitsprinzip ist als Wahrheit zwar eine inhaltliche Wertung, d. h. eine Wertanwendung. Als Sittlichkeitsprinzip ist es jedoch lediglich formal, und der Inhalt ist nicht — wie dies auch von WINDELBAND (S. 385—386) hervorgehoben wird — einfach aus diesem Prinzip abzuleiten, sondern es ist erfahrungsmäßig bedingt. Erfahrung bedeutet aber eine inhaltliche Wahrheitswertung.

Da indessen, wie ebenfalls auch von WINDELBAND (Präludien, S. 387) betont wird, „das Grundverhältnis der ‚praktischen' Welt dasjenige von Zweck und Mittel ist", alle Anwendung eines Mittels für einen Zweck aber die Vorstellung eines kausalen Verhältnisses und seiner gesetzmäßigen Geltung voraussetzt, und da — wie wir gesehen haben — eine solche wiederum eine inhaltliche Wahrheitswertung bedeutet: so wird sich jedes konkrete sittliche Werturteil — außer der Voraussetzung des Wahrheitsprinzips — immer in mindestens vier inhaltliche Wahrheitswerturteile zergliedern lassen; nämlich

erstens in dasjenige, durch welches die Existenz der Sittlichkeit, also das formale Sittlichkeitsprinzip, gesetzt wird;

zweitens in dasjenige, durch welches die „erfahrungsmäßige", „historische" Tatsache des konkreten Inhalts des formalen Sittlichkeitsprinzips gegeben wird;

drittens in dasjenige, durch welches die Existenz des zu bewertenden Wollens oder der Vorstellung desselben ausgesagt wird, und

viertens in dasjenige, durch welches schließlich die Tatsache der sittlichen Wertung dieses im dritten Urteil gegebenen Wollens festgestellt wird.

3. Rickert.

Die Stellung, die sich das Wertproblem in der neueren Philosophie anmaßt, kann es nur behaupten, wenn es sich auch auf die Erkenntnistheorie erstreckt, wenn die Wahrheit Wert ist.

Diesbezüglich ist die Wertauffassung Rickerts von der größten Bedeutung.

„Der Begriff eines absoluten Wertes oder eines transzendentalen Sollens" (muß von der) „Transzendentalphilosophie überall zur eigentlichen Basis des Erkennens" gemacht werden. (Der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl., S. 228.) Es ist also von großer Bedeutung, festzustellen, was er unter „Wert" und namentlich unter „absolutem Wert" verstanden haben will. Klipp und klar wird es uns nicht gesagt, und so sind wir gezwungen, die Gedankengänge Rickerts, aus denen sich sein Wertbegrift feststellen läßt, zu zerlegen, miteinander zu vergleichen, seine diesbezüglich in Betracht kommenden verschiedenen Stellen einander gegenüberzustellen, um auf diesem Wege zu erfahren, wie der Rickertsche Begriff des Wertes beschaffen ist. Da erfahren wir nun, daß nicht alle Werte lediglich „subjektive" Gebilde seien, das will sagen, nicht alle Werte sind „vom individuellen empirischen Subjekt" abhängig (S. 229). Er lehnt die Auffassung ab, nach welcher „alle Werte rein individuelle Gebilde seien und das Problem ihrer überindividuellen Geltung kein wissenschaftliches Problem sei" (S. 236). Es gibt also nach Rickert zweierlei Werte: „rein individuelle" (vom individuellen empirischen Subjekt abhängige, sogenannte „subjektive") Werte und überindividuelle oder absolute Werte.

Was ist nun dieses Etwas, der Wert, der diese beiden Unterarten umspannt?

Unter Werten versteht Rickert jenes alternative Verhalten, jenes „Stellungnehmen", das dem Wollen und Fühlen gemeinsam ist, und welches Rickert auch beim Urteilen vorfindet. Er unter-

scheidet zweierlei „psychische Zustände“: Erstens solche, „in denen wir uns teilnahmslos betrachtend verhalten“; hierher gehört das einfache Vorstellen. „Solange Vorstellungen nur vorgestellt werden, kommen und gehen sie, ohne daß wir uns um sie kümmern.“ Zweitens unterscheidet RICKERT psychische Zustände, in denen wir an unserem Bewußtseinsinhalte Anteil nehmen oder — vorsichtiger ausgedrückt — Anteil zu nehmen scheinen“. „Wie wir (unsere Vorstellungen) als angenehm oder unangenehm fühlen, wie wir sie begehren oder verabscheuen, wenn wir wollen, so stimmen wir ihnen zu oder weisen sie ab, wenn wir urteilen“ (S. 105). „Wenn (also) eine solche Einteilung der psychischen Vorgänge überhaupt gemacht werden soll, so (muß) das Vorstellen in die eine Klasse, und das bejahende oder verneinende Urteilen mit dem Fühlen und Wollen als zusammengehörig in die andere Klasse gebracht werden“ (S. 106).

Was steckt nun hinter diesem „Anteilnehmen“, „Stellungnehmen“, „Billigen oder Mißbilligen“, diesem „alternativen Verhalten“?

Es wird uns wieder nicht ganz ausdrücklich gesagt, aber es gibt Stellen, die trotzdem keinen Zweifel lassen:

„Nur Werten gegenüber hat das alternative Verhalten des Billigens oder Mißbilligens einen Sinn. Was ich bejahe, muß mir gefallen, was ich verneine, muß mein Mißfallen erregen. Das Erkennen also ist ein Vorgang, der bestimmt wird durch Gefühle, und Gefühle sind psychologisch betrachtet stets Lust oder Unlust. So fremdartig dies klingen mag, daß Lust oder Unlust alles Erkennen leiten, so ist es doch nur die unbezweifelbare Konsequenz der Lehre, daß im vollentwickelten Urteil zu den Vorstellungen eine Beurteilung, d. h. eine Bejahung oder Verneinung hinzutritt, durch welche aus den Vorstellungen überhaupt erst Erkenntnis wird“ (S. 106).

Also: Die Auffassung des Erkennens als einer Bejahung oder Verneinung, als eines alternativen Verhaltens = als einer Stellungnahme zu einem Werte, als eines Wertens, führt nach RICKERT zur unbezweifelbaren Konsequenz, „daß Lust oder Unlust alles Erkennen leiten“. Somit ist also dieses zu definierende „alternative“ Stellungnehmen zu einem Werte nichts weiter als ein Stellungnehmen nach Lust oder Unlust, und mithin bleibt kein Zweifel mehr übrig, daß die Lust oder Unlust der Wert oder Unwert ist, zu dem beim Werten Stellung genommen wird.

„Diese Wahrheit (gilt) wiederum unabhängig von allen psychologischen Theorien." „Es ist gar nicht denkbar, daß etwas anderes als ein Gefühl uns zu der Zustimmung oder Abweisung veranlassen könnte, die in der Bejahung oder Verneinung vollzogen wird" (S. 107). „Auf welchem erkenntnistheoretischen Standpunkt man auch stehen mag, dies bleibt stets sicher: auf einem Gefühl muß schließlich jede Überzeugung, erkannt zu haben, beruhen, und Gefühle sind es also, welche unsere Erkenntnis leiten. Der Erkenntnisakt selbst kann nur in der Anerkennung des Wertes der Gefühle bestehen, und daraus folgt geradezu: Erkennen ist Anerkennen oder Verwerfen. Das konnte nur übersehen werden, solange man das Urteil für ein Zerlegen oder Verknüpfen von Vorstellungen hielt und nicht darauf achtete, daß der eigentliche logische Kern des Urteils, das Bejahen und Verneinen, ein Billigen oder Mißbilligen, ein Stellungnehmen zu einem Werte ist" (S. 108).

Trotzdem also Rickert einmal Wert und Lustgefühl gleichsetzt, spricht er aber doch ein andermal von einem absoluten Wert im Gegensatz zu bloß individuellen Werten. Einmal heißt es: „der Begriff des absoluten Wertes muß zur eigentlichen Basis des Erkennens" gemacht werden (S. 228), dann heißt es wieder, daß „Lust oder Unlust alles Erkennen leiten" (S. 106). Und diese letzte These sei nur eine unentrinnbare Konsequenz der Auffassung, daß das Erkennen ein Werten sei.

Wir verdanken Rickert zwar die Einsicht, daß das Erkennen ein Werten sei, aber er hebt nicht hervor, daß es ein absolutes Werten ist, und will sich deshalb darüber, was nun Werten sei, durch eine Analyse des subjektiven Wertes Rat holen. Es ist sein großes Verdienst hervorgehoben zu haben, daß das Wertproblem sich auch über das Erkenntnisproblem wölben muß, doch können wir ihm nicht beipflichten, wenn er in jedem Wert, auch im absoluten, ein alternatives Verhalten, ein Billigen oder Mißbilligen erblickt, welches nur das subjektive Werten kennzeichnet.

Es kann deshalb auch seine Wertkonzeption der Philosophie nicht dasjenige leisten, was sie ihr verspricht.

Nachdem Rickert die Erkenntnis die Anerkennung eines Wertes genannt, und den Wert mit Lustgefühl gleichgesetzt hat, wird die Frage aufgeworfen: „Wie unterscheiden wir diesen Wert von den anderen Werten, denen gegenüber wir uns zustimmend

verhalten?" (S. 110.) RICKERT unterscheidet nun zweierlei Lustgefühle: Einmal solche, denen wir eine Bedeutung nur solange beilegen, als wir sie fühlen (hedonische Bedeutung), und zweitens solche, denen wir eine dauernde Bedeutung, die Bedeutung einer zeitlosen Geltung, beilegen (Evidenz, Urteilsnotwendigkeit) (S. 111). „Die Evidenz also ist zwar, psychologisch betrachtet, ein Lustgefühl, aber sie ist zugleich verbunden mit der Eigentümlichkeit, die andern Gefühlen fehlt, daß sie einem Urteil zeitlose Geltung verbürgt und ihm damit für uns einen Wert gibt, wie er durch kein Lustgefühl sonst hervorgebracht wird." — „Bei jedem Urteil setze ich in dem Augenblick, in dem ich urteile, voraus, daß ich etwas anerkenne, was unabhängig von dem momentan vorhandenen Wertgefühle zeitlos gilt, und dieser Glaube an die zeitlose Geltung ist es, der die Eigentümlichkeit der logischen Beurteilung, wie wir die Bejahung oder Verneinung nennen wollen, der hedonischen Beurteilung gegenüber ausmacht" (S. 112). Die Eigentümlichkeit des Erkennens im Gegensatz zur hedonischen Beurteilung ist also die Voraussetzung von einem „Etwas", „das unabhängig von dem momentan vorhandenen Wertgefühle zeitlos gilt". Wir haben also beim Erkennen ein Gefühl der Gewißheit, ein Lustgefühl, das RICKERT auch mit dem Namen Wertgefühl belegt, und die Anerkennung von etwas davon unabhängigem, und es ist die Anerkennung dieses Etwas, was die Eigentümlichkeit des Erkennens im Gegensatz zur hedonischen Beurteilung ausmacht. Folglich liegt aber der Gegensatz der hedonischen und der logischen Beurteilung nicht innerhalb des Lustgefühles, sondern darin, daß die hedonische Beurteilung bloß auf Grund des Lustgefühles, die logische aber bloß auf Grund eines davon unabhängigen Etwas geschieht. Dasjenige, was die logische Beurteilung, das Erkennen ausmacht, ist etwas vom Gefühl unabhängiges. Wenn also die Erkenntnis Anerkennung eines Wertes ist, so ist es ein Wert, der kein Gefühl ist, sondern ein vom Lust-) Gefühl unabhängiger Wert. Dann konnte es aber nicht ichtig sein, wenn alles Werten und insbesondere das Erkennen als ein durch das Lustgefühl geleiteter Vorgang aufgefaßt wurde. Bezeichnen wir das Erkennen mit E, das Lustgefühl mit G, jenen „Glauben an die zeitlose Geltung, der — nach RICKERT — die Eigentümlichkeit der logischen Beurteilung ausmacht", mit x, so ist weder $E = G$, noch $E = G + x$, sondern $E = x$. Das Er-

kennen ist bloß jenes x, das zu manchen Gefühlen hinzukommt, bei manchen fehlt. Es ist kein Gefühl, sondern davon sogar unabhängig.

Das Fehlerhafte dieses Rickertschen Gedankenganges läßt sich auch noch auf einem anderen Wege zeigen:

Das erkenntnistheoretische Subjekt, der eigentliche Ausgangspunkt des Rickertschen Gedankenganges, wird als „Bewußtsein überhaupt" allem Bewußtseinsinhalt entgegengestellt, d. h. „allem was Objekt werden kann, also auch allem individuellen Seelenleben" (S. 26). „Das Bewußtsein ist keine transzendente Seele, es ist überhaupt keine Realität" (S. 49). „Sein Begriff ist lediglich als ein Grenzbegriff zu verstehen" (S. 24). Nun soll trotz alledem „das theoretische Subjekt als ein bejahendes oder verneinendes Subjekt aufgefaßt werden" und es soll „das Verhältnis des Bejahens und Verneinens zu den anderen Bestandteilen des Seelenlebens allseitig festgestellt" werden (S. 103). So gelangt dann RICKERT zu seiner oben wiedergegebenen Zweiteilung von teilnehmenden und teilnahmslosen psychischen Zuständen und zu dem Ergebnis, das Erkennen sei auch ein Teilnehmen, ein Werten usf.

Der Widerspruch im Gedankengang RICKERTS, wonach der Wert, der im Erkennen anerkannt wird, einmal als etwas überindividuelles, letztes, absolutes, ein andermal als etwas individuell bedingtes, aufgefaßt wird, steckt bereits hier.

Entweder, es ist das erkenntnistheoretische Subjekt als ein urteilendes (wertendes) Subjekt zu denken (S. 147) — dann darf aber der Wert, der im Urteil anerkannt wird, nicht das Lustgefühl sein — oder jeder Wert geht in ultima analysi auf ein Lustgefühl zurück, dann hätte es aber keinen Sinn, das erkenntnistheoretische Subjekt als ein wertendes (urteilendes) aufzufassen.

Wenn unser Standpunkt richtig ist, so muß sich das am deutlichsten zeigen, sobald es versucht wird, an der Hand des Rickertschen Wertbegriffes das Verhältnis der Erkenntnistheorie zur Philosophie zu bestimmen. RICKERT findet, wenn die Erkenntnis ihrem innersten Wesen nach ein Anerkennen von Werten ist, so ist es „nicht mehr möglich, den prinzipiellen Gegensatz zwischen dem theoretischen Menschen, der nichts anderes als Wahrheit erstrebt und dem wollenden Menschen, der danach strebt, seine Pflicht zu tun, in jeder Hinsicht aufrecht zu erhalten.

Auch wer Wahrheit will, ordnet sich einem Sollen unter, ebenso wie der Mensch, der seiner Pflicht gehorcht" (S. 230). „Aus unserem Begriff des Erkennens folgt, daß die letzte Basis des Wissens ein Gewissen ist. Es kommt dies im Gefühl der Urteilsnotwendigkeit zum Ausdruck und leitet unser Erkennen, wie das Pflichtbewußtsein unser Wollen und Handeln. So erhalten die Begriffe des Gewissens und der Pflicht im System der Philosophie eine zentrale Stellung. Sie erweisen sich als der letzte Grund, nicht nur der wollenden, sondern auch der rein theoretischen Betätigung" (S. 231). Aber selbst diese Gleichsetzung des logischen und des ethischen Gewissens, diese Erklärung des einen Unbekannten (des logischen Sollens) durch ein anderes Unbekanntes (das ethische Sollen) ist noch bei weitem nicht der letzte Schritt. Wir erfahren ferner, „daß das logische Gewissen nur eine besondere Form des ethischen Gewissens überhaupt ist" (S. 234). „Der Nachweis, daß im Logischen das Sollen begrifflich früher ist, als das Sein, führt zur Lehre vom ‚Primat der praktischen Vernunft' in des Wortes verwegenster Bedeutung. Die Anerkennung des logischen Sollens ist eine Art der Pflichterfüllung überhaupt, und dadurch nimmt der Grundbegriff der Ethik, das Gewissen, zugleich teil an der logischen Dignität des Wahren oder an der absoluten Unzweifelbarkeit" (S. 234).

Erstens muß demgegenüber hervorgehoben werden, daß der Grundbegriff der Ethik, das Gewissen, nicht an der logischen Dignität des Wahren teilnehmen kann, wenn das Wahre seine eigene Dignität von der Pflichterfüllung herleiten muß. Diese Dignität des Wahren ist ja bereits zerstört, wenn „das logische Gewissen nur eine besondere Form des ethischen Gewissens ist". Die Wahrheit wird demnach durch die Ethik geschaffen.

Es wurde hierdurch der Wert nunmehr als Pflicht definiert, was erstens wiederum keine eigentliche Definition ist, weil wir jetzt erst wieder danach zu fragen hätten, was Pflicht sei, was uns aber nicht gesagt wird; zweitens ist die Schwierigkeit auch noch nicht behoben, wie Wert zugleich Pflicht und Lustgefühl sein könne.

Dies dahingestellt gelassen, enthält die Auffassung des logischen Sollens als einer Pflicht die Bedeutung, daß dadurch nunmehr die Ethik an die Spitze der Philosophie gestellt wurde, die Erkenntnistheorie aber der Ethik untergeordnet wird. Wir erfahren zwar

gar nichts darüber, was der Unterschied zwischen jenem Pflichterfüllen, welches ein logisches Sollen genannt wird, und andern Formen der Pflichterfüllung ist; da „die Anerkennung des logischen Sollens eine Art der Pflichterfüllung überhaupt ist" (S. 234), so müßte eine Theorie, die uns über das logische Sollen unterrichten will, sich natürlich auch der Aufgabe unterziehen, zu zeigen, worin sich das logische Sollen von andern Arten der Pflichterfüllung unterscheidet. Wenn nur einfach gesagt wird, es sei eine Form der Pflichterfüllung, aber mit keinem Wort weder näheres über die Pflichterfüllung, noch darüber gesagt wird, worin sich das logische Sollen von andern Formen der Pflichterfüllung unterscheidet, so ist das Erkenntnisproblem eigentlich noch immer ungelöst. Wenn am Ende einer Erkenntnistheorie das logische Sollen auf das ethische zurückgeführt wird, so ist das kein Ende, sondern ein neuer Anfang.

So viel steht jedoch fest, daß durch eine solche „Zurückführung" die Erkenntnistheorie unter die Ethik zu stehen kommt, der Wahrheitswert ein ethischer Wert wird, und wenn nun nach alldem die Philosophie als Wertwissenschaft, als die Wissenschaft vom Sollen, von der Geltung der Werte, bezeichnet wird (S. 235), so kann das nunmehr allein die Bedeutung haben, daß das Sollen Pflicht, Wertwissenschaft also Pflichtwissenschaft, Ethik bedeutet.

Ganz sonderbar mutet es an, wenn auf der nächsten Seite (S. 236) trotzdem behauptet wird: „die Grundlagen der Erkenntnistheorie bedeuten zugleich die Grundlagen der gesamten Philosophie", insofern dieselbe den Nachweis liefert, daß man nicht alle Werte als rein individuelle Gebilde auffassen könne.

Noch sonderbarer aber ist die Zumutung, die RICKERT an uns richtet, nachzuforschen, ob außer dem Wahrheitswert, der nur für den wissenschaftlichen Menschen existiert, auch noch andere Werte von absoluter Geltung existieren. Um diese Frage zu beantworten, soll sich die Philosophie an die Geschichte wenden. „So allein kann sie erfahren, was alles für sie zum Problem wird." „Ihre Gliederung kann (die Philosophie) nicht erkenntnistheoretisch deduzieren." „Aber, die Berechtigung, das Geschichtliche nicht nur geschichtlich, sondern auch „kritisch" auf seinen übergeschichtlichen Gehalt zu untersuchen, empfängt sie von der Erkenntnistheorie."

Wie soll uns die Geschichte die Gliederung der Werte liefern,

da sie uns doch nicht sagen kann, was ein Wert ist. Erst müssen wir doch wissen, was ein Wert ist, bevor wir welche in der Geschichte oder in der Kultur auffinden können. Und wenn die Wahrheit nur als eine Form der Pflicht nachgewiesen wurde, der Wert also der Pflicht gleichgesetzt wurde, welchen Sinn kann da die Frage haben, ob außer dem Wahrheitswert noch andere Werte auftreten? Es können doch nur andere Pflichten gemeint sein. Und welchen Sinn kann es nach dem Gesagten noch haben, die in der Geschichte etwa auftretenden Wertansprüche erkenntnistheoretisch, das heißt an der Hand der Erkenntnistheorie, zu prüfen und somit die Erkenntnistheorie wieder an die Spitze der Philosophie zu stellen?

„Die Wissenschaft ist doch nur ein Teil eines größeren Zusammenhanges, den wir Kultur nennen, und in dem Kulturleben treten, abgesehen von dem bereits genannten ethischen Grundbegriffe, noch andere Werte ebenfalls mit dem Anspruch auf Notwendigkeit und Verbindlichkeit für alle auf“ (S. 236—237). Der Wert wurde aber diesem ethischen Grundbegriffe gleichgesetzt; wie kann es da noch „abgesehen von diesem ethischen Grundbegriffe“ „noch andere Werte“ geben. Es wurde ja (S. 231) den Begriffen „des Gewissens und der Pflicht im System der Philosophie eine zentrale Stellung“ angewiesen. Von dieser zentralen Stellung erhielt die Philosophie ihre Bezeichnung Wertwissenschaft. In demselben Momente, in dem wir uns nach „noch anderen Werten“ umsehen, ist es um die zentrale Stellung dieser Begriffe in der Philosophie geschehen, und es ist nicht einzusehen, wie dann noch mit der Erkenntnistheorie, die ja auf diese zentralen Begriffe zurückgehen soll, entschieden werden könnte, ob irgendein Kulturprodukt „ein Wert“ sei.

Wir erfahren aber auch von RICKERT, daß „jede Wissenschaft, also auch jeder Teil der Philosophie, den logischen Normen unterworfen ist“ (S. 238). Die Ethik aber wird als ein Teil der Philosophie genannt (S. 232).

Ist die letzte Basis des Wissens ein Gewissen (S. 231) und ist dieses logische Gewissen nur eine besondere Form des ethischen Gewissens überhaupt (S. 234), so ist doch vielmehr die Erkenntnistheorie den ethischen Normen unterworfen. Dann kann es aber keinen Sinn haben, wieder die Erkenntnistheorie über die Ethik zu stellen und die Ethik den logischen Normen zu unterwerfen

Schließlich wird sowohl das logische Sollen, als das zentrale ethische Gewissen dem Wollen untergestellt. Die Geltung(!) des Pflichtbewußtseins beruht für den wollenden Menschen in letzter Hinsicht(!) auf einem Willensentschluß, weil(?) jeder, um gewissenhaft und pflichtgemäß zu handeln, erst gewissenhaft und pflichtgemäß handeln wollen muß" (S. 232, 233). „Aber ein solcher Entschluß ist die Voraussetzung auch des theoretischen Erkennens" (S. 233). „Wer Wahrheit nicht will, für den ist die Geltung des transzendentalen Sollens nicht zu begründen." „Die Erkenntnistheorie setzt ein Wissen-Wollen voraus" (S. 139). „Es beruht auch das Erkennen in letzter Hinsicht auf einem Willensentschluß" (S. 233).

Nun ist aber der Satz: „wer Wahrheit nicht will, für den ist ihre Geltung nicht zu begründen" — widersprechend, denn die Feststellung dessen, ob jemand Wahrheit will, beansprucht ja selbst Wahrheit. Ob jemand Wahrheit will oder nicht, ist eine Tatsachenfrage, also nur mittelst der Wahrheit festzustellen.

Es hat bereits Nelson (Über das sogenannte Erkenntnisproblem S. 554) darauf hingewiesen, daß Rickert hier „die psychologischen Realgründe des Urteilens mit den logischen Gründen der Wahrheit des Urteils verwechselt". „Der Wille zur Wahrheit ist nicht mehr und nicht weniger eine logische Voraussetzung jeder Wissenschaft, wie etwa das Essen und Trinken und alle übrigen leiblichen und seelischen Verrichtungen, deren Ausbleiben die Unmöglichkeit, Urteile zu fällen und Wissenschaft zu treiben, zur Folge haben würde, weil ohne sie der Mensch überhaupt nicht leben, geschweige denn sich wissenschaftlich betätigen könnte."

4. Nelson.

Auch Nelson gelangt zu dem Resultat: „Eine Begründung der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis ist... unmöglich" (Erkenntnisproblem, S. 444). „Es gibt eine unmittelbare Erkenntnis der reinen Vernunft" (Kritische Methode, S. 18) und: „Über die Wahrheit der unmittelbaren Erkenntnis kann kein Streit sein, sondern nur darüber, welches die unmittelbare Erkenntnis sei" (S. 19).

Von dieser unmittelbaren Erkenntnis ist nach Nelson die mittelbare Erkenntnis oder die Erkenntnis durch Urteile oder Reflexion zu unterscheiden, welche die unmittelbare Erkenntnis bereits zur Voraussetzung hat. (Erkenntnisproblem, S. 523.)

Die unmittelbare Erkenntnis bezeichnet NELSON kurz als Vernunfterkenntnis, die mittelbare Erkenntnis durch Urteile hingegen als Reflexions- oder Verstandeserkenntnis (S. 524).

Die Vernunfterkenntnis kommt aber nicht für sich, sondern nur durch Vermittlung der Verstandeserkenntnis zum Bewußtsein (S. 545) („Es ist ein Vorurteil, daß der Unmittelbarkeit der Erkenntnis die Unmittelbarkeit des Bewußtseins um die Erkenntnis entsprechen müsse" S. 548).

Dadurch wird aber die Aussage, daß etwas Vernunfterkenntnis sei, nur durch eine Verstandeserkenntnis möglich. Demjenigen, was als Vernunfterkenntnis bezeichnet wird, können wir doch nicht mehr Kraft beimessen, als jener Verstandeserkenntnis, welche uns die Vernunfterkenntnis als solche zeigt. Da Verstandeserkenntnis möglicherweise Irrtum enthalten kann, wir aber nur durch die Vermittelung einer solchen wissen können, ob etwas Vernunfterkenntnis sei, können wir keine unbedingt irrtumfreie Kenntnis davon haben, was eine Vernunfterkenntnis ist und was nicht.

Denn die Wahrheit einer Vernunfterkenntnis könnte zwar nicht in Frage stehen, aber wohl die Wahrheit jener Verstandeserkenntnis, die uns einen Satz als Vernunfterkenntnis bezeichnet.

Der Fehler liegt darin, daß NELSON außer der Vernunfterkenntnis als „regulativem Prinzip", noch eine inhaltliche Vernunfterkenntnis haben möchte und zu dieser durch Verstandeserkenntnis gelangen will.

Ich kann in der angeblichen Verbesserung, die die Friesische Schule an der Kantschen Vernunftkritik üben will, keine solche erkennen, sondern werde vielmehr durch dieselbe nur an die Wahrheit eines Kantischen Satzes erinnert: „Nun ist es zwar sehr einleuchtend, daß ich dasjenige, was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen könne, und daß das bestimmende Selbst (das Denken), von dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Subjekt) wie Erkenntnis vom Gegenstande unterschieden sei. Gleichwohl ist nichts natürlicher und verführerischer, als der Schein, die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjekte dieser Gedanken zu halten". (Kr. d. r. V., ROSENKRANZ, S. 319—320.)

Diesem Schein unterliegt aber NELSON, wenn er (Kr. Meth.

S. 25) sagt: „die Erkenntnis ist jederzeit eine innere Tätigkeit. Als solche ist sie aber selbst ein Gegenstand, nämlich Gegenstand der inneren Erfahrung, und kann als solcher studiert werden". Ebenso S. 531 über das sogenannte Erkenntnisproblem: „Wir müssen diese unmittelbare Erkenntnis erst künstlich zum Gegenstande einer Untersuchung machen." Die unmittelbare Erkenntnis a priori wird (S. 532) als „ein individuelles Faktum" angesehen. „Individuelle Fakta werden aber a posteriori erkannt." Wenn es angeht, die oberste Voraussetzung aller Erkenntnis als ein individuelles Faktum anzusehen, dann ist dieses Kunststück allerdings möglich. Damit aber verfalle ich dem Schein, „die Einheit der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjekte dieser Gedanken zu halten", und versuche dadurch dasjenige, was ich voraussetzen muß, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, selbst als Objekt zu erkennen.

5. Münsterberg.

Münsterberg geht von der Voraussetzung aus: „Alles Bewerten und Vorziehen setzt offenbar(?) einen Willen voraus, der Stellung nimmt und Befriedigung sucht" (S. 8): Der Wert wird der Natur gegenübergestellt, eben weil diese „ohne Beziehung zum Wollen des Beschauers gedacht wird" (S. 60). Münsterberg unternimmt auch nicht den geringsten Versuch, um diese Behauptung zu stützen, sie wird als eine „offenbare" zum Ausgangspunkt genommen.

Durch den synonymen Gebrauch der Ausdrücke „Bewerten" und „Vorziehen" wird aber noch mehr als offenbar angenommen. Auch auf S. 13 ist von einem Bewustseinsinhalt die Rede, der nicht bevorzugt oder abgelehnt, kurz nicht bewertet werden kann. Das Vorziehen, Bevorzugen oder Ablehnen ist einfach ein Wollen oder Nichtwollen.

Dadurch wird der Wert auch von Münsterberg gleich beim allerersten Schritt als ein Wollen angesehen. Da aber Münsterberg außer dieser „offenbaren" Voraussetzung, daß der Wert ein Wollen sei, ebenfalls gleich feststellt, daß der Begriff des Wertes auch das schlechthin Gültige, das Unpersönliche, das Unbedingte sei (S. 3.), so ergibt sich natürlich die Frage, wie sich diese beiden Voraussetzungen in Einklang bringen lassen? Denn unter einem Wollen wird ja gewöhnlich etwas eminent persönlich Bedingtes,

etwas Willkürliches verstanden, so sehr, daß der eine Ausdruck, durch den die Sprache den Gegensatz zur Unbedingtheit bezeichnet, das Wort „Willkür", gerade vom Wollen genommen ist. Wie soll nun der Wert sowohl ein Wollen, als auch eine Allgemeingültigkeit bedeuten, wie kann er sowohl jenes Relative, als auch dieses Absolute, das gleichermaßen im Wertbegriff stecken soll, enthalten?

Münsterberg macht also — wie wir leicht erkennen können — die Inhalte des subjektiven und des absoluten Wertes, das Begehren, Wollen oder Verzichten einerseits und die Allgemeingültigkeit andrerseits, zu „offenbaren" Voraussetzungen des Wertbegriffs. Er verkennt, daß diese Eigenschaften nicht Voraussetzungen des Wertbegriffs sind, die zusammen bestehen müssen oder sollen, sondern daß er da zwei Voraussetzungen von zwei verschiedenen Begriffen vor sich hat, die nichts anderes miteinander gemein haben, als daß bei beiden eine elementare psychische Erscheinung als Maßstab andrer Dinge dient.

Münsterberg versucht nun diesen Widerspruch durch Einführung des Kantschen Begriffes der freien Willkür zu lösen. Bei Münsterberg heißt er „reines Wollen".

Münsterberg erklärt vorerst „die Willensbefriedigung als solche ist überhaupt von Lust und Unlust unabhängig". (Philosophie der Werte, S. 73.) „Die Verwirklichung des Gewollten ist an sich Befriedigung, ohne Rücksicht darauf, ob das Erreichte Lust gewährt" (S. 73). „Lust und Unlust drücken dagegen die Beziehungen des Reizes zur Persönlichkeit aus" (S. 69). „Wenn der vorgestellte Reiz gefühlsbetont ist, so regt er den Willen zur Verwirklichung an; entsteht der Wille, ohne daß der vorgestellte Reiz Beziehung zum Gleichgewicht der Persönlichkeit hat, so wird die Erfüllung des Willens ohne Lust oder Unlust von statten gehen, nicht aber deshalb mit geringerer Befriedigung" (S. 69).

Münsterberg meint also, wenn er uns zeigen kann, daß es einen „reinen" Willen gibt, so hat er den Widerspruch zwischen Wollen und Allgemeingültigkeit, der nach ihm im Begriff „des" Wertes stecken soll, gehoben. Natürlich könnte ihm auch ein solcher Nachweis nichts nützen; denn auch das „reine" Wollen bliebe eine Tatsache, die dem Wahrheitswert untergeordnet wäre, während der Wahrheitswert auf kein Wollen, auch auf kein „reines", „zurückgeführt" werden darf, da er bereits zur Fest-

stellung des „reinen" Wollens notwendig wäre und somit wohl der Wahrheitswert die Voraussetzung selbst eines solchen „reinen" Wollens, nicht aber dieses Wollen die Voraussetzung des Wahrheitswertes sein könnte.

Wir können also schon auf Grund dieser Überlegungen die Wertkonstruktion MÜNSTERBERGS als gescheitert ansehen.

Zum Überfluß kann auch noch nachgewiesen werden, daß MÜNSTERBERG nicht einmal die Bedingung erfüllt, die nach seinen eigenen Ansprüchen nötig ist, damit der Wert als ein reines Wollen angesehen werden könne.

Wer sich hierfür interessiert, lese die folgenden Seiten, wem dieser Nachweis gleichgültig ist, der kann ihn ruhig übergehen.

Es gibt nach MÜNSTERBERG zwei grundsätzlich verschiedene Arten von Willen, den von lust- oder unlustbetonten Vorstellungen geleiteten — wie ersichtlich, die „tierische Willkür" KANTS — und einen andern, den MÜNSTERBERG den „reinen Willen" nennt und der nicht von lust- oder unlustbetonten Erregungen gelenkt wird (S. 70); das wäre also die „freie Willkür" KANTS. Der erstere ist bedingt, persönlich, relativ; der letztere unpersönlich, und die Befriedigung, die er gewährt, allgemeingültig, absolut.

Dies alles wird von MÜNSTERBERG als Vorfrage bezeichnet (S. 69), denn „wir wissen noch gar nicht, ob es einen reinen Willen überhaupt geben kann" (S. 70). Und auf S. 74 wird diese eigentliche Frage, die nach der Erledigung der Vorfrage nunmehr gelöst werden soll, nochmals in folgender Weise gestellt: „So bleibt uns denn die tieferrührende andere Frage: was bewegt uns, etwas zu wollen, das ohne Beziehung zu Lust und Unlust steht, auf das Gleichgewicht unseres persönlichen Seins also keinen Einfluß besitzt?"

Ist es nun möglich, daß eine Lösung dieser Frage, auf die MÜNSTERBERG das ganze Wertproblem zugespitzt hat, die also die ganze Last seiner „Philosophie der Werte" zu tragen hat, folgendermaßen erledigt werde: „Die volle Antwort sei nun sofort gegeben und betont; von ihr aus muß sich alles weitere entwickeln. Ja, es gibt einen grundsätzlichen Willensakt, von dem wir nicht lassen wollen, und der doch nichts mit unsrer Lust und unserm Leid zu schaffen hat; der Wille, daß es eine Welt gibt, daß unser Erlebnisinhalt also uns nicht nur als Erlebnis zu gelten habe, sondern sich in sich selbst unabhängig behaupte. Von hier aus

muß sich alles erleuchten. Hier ist die eine ursprüngliche Tathandlung, die unserm Dasein ewigen Sinn gibt und ohne die das Leben ein schaler Traum, ein Chaos, ein Nichts ist."

Diese Erledigung darf uns an diesem wichtigen Punkte nicht genügen. Es wäre nach der Disposition MÜNSTERBERGS zu beweisen gewesen, daß dieser Wille zur Welt mit Lust und Unlust grundsätzlich nichts zu schaffen habe. Dies ist nun nicht geschehen. MÜNSTERBERG selbst legt diesbezüglich einige Vermutungen nahe. Ist es vielleicht nicht die Unlust, die mit einer Auffassung des Lebens als „schalen Traum" einhergeht, die uns zum Wollen einer Welt veranlaßt? Ängstigt uns nicht das „Chaos", das „Nichts", dem wir sonst verfallen würden? Ist das Systemlose, das Verworrene, das Sinnlose des Weltalls und unsrer ganzen Existenz nicht ein unlustbetonter Gedanke, dem wir gerne entrinnen möchten? Ja, dürften wir das Leben selbst als ein Chaos, als etwas sinnloses bezeichnen? Selbst das wäre ja die Anwendung eines Wertes, eine Behauptung, die für sich Wahrheit beanspruchte. Es ist ja nicht einmal richtig, daß derjenige, der diesen Willen zur Welt nicht faßte, „alles Erleben nur just als ein persönliches Erfahren auffassen dürfte" (S. 74). Nicht einmal das könnte er. Müßte uns aber bei dieser Unmöglichkeit des Erkennens nicht ein wahres Schwindelgefühl, ein unsagbares Unbehagen erfassen?

MÜNSTERBERG hat auch nicht den geringsten Beweis dafür erbracht, daß sein „Wille zur Welt" mit unserer Lust und unserem Leid nichts zu tun habe. Folglich können wir uns mit seiner Definition, laut welcher der Wert der Befriedigung dieses „reinen" Willens sei, nicht einmal nach seinen eigenen Ansprüchen und ganz abgesehen von unserem obigen prinzipiellen Einwand zufrieden geben.

Die Vermeidung dieses eben behandelten Fehlers der Werttheorie läßt uns auch eine ebenfalls sehr verbreitete Folge dieses Fehlers vermeiden. Wird der Wert als ein Wollen aufgefaßt, so wird er der „wertfreien" Natur gegenübergestellt, weil diese „ohne Beziehung zum Wollen des Beschauers gedacht wird". (MÜNSTERBERG, Philosophie der Werte. S. 60). Diese Gegenüberstellung der „wertlosen Natur" einerseits und der Welt der Werte andererseits ist der Werttheorie nur zu geläufig.

„Natur ist nur ein andrer Name für die Gesamtheit der grundsätzlich wertfreien Dinge" — sagt MÜNSTERBERG (S. 9.) Er meint:

„Die Objekte sind wertfrei, denn da sie nur voneinander abhängig sein sollen, kann nichts an ihnen von der Stellungnahme eines Subjektes abhängig gedacht werden; die wissenschaftlichen Urteile aber, die sich mit diesen wertfreien Objekten befassen, sind Bewertungen“ (S. 17).

MÜNSTERBERG stellt sich dieses Verhältnis folgendermaßen vor: Dem Natursystem geht eine Wirklichkeit voran, in der die Denktätigkeit selbst eine Bewertung bekundet. Durch diese bewertende Denktätigkeit wird nun die wirkliche Welt zu einem Natursystem umgedacht, in dem es keine Bewertungen gibt. „Der Naturforscher — sagt MÜNSTERBERG (S. 17) — muß die Welt mit logischer Notwendigkeit wertfrei denken, um sie kausal zu denken.“

Das Natursystem soll also einerseits ein Denksystem, ein System wissenschaftlicher Urteile, also ein System von Bewertungen sein, und andererseits soll es gerade infolge dieser Bewertungen in diesem System von Bewertungen keine Werte geben. Die Welt würde durch diese Bewertungen wertfrei. „Mit logischer Notwendigkeit wertfrei denken“, wäre gleichbedeutend mit: als wertfrei bewerten. Indem der Naturforscher die Welt bewertet, kann er sie doch nicht auch zugleich nicht bewerten, d. i. wertfrei denken. Auch das „kausal denken“ kann uns nicht stören, denn jeder kausale Satz ist nur eine konkrete Anwendung des Wahrheitswertes. Das Natursystem ist also in allen seinen Teilen eine fortwährende Anwendung des Wahrheitswertes. Es ist eine Wertkasuistik.

Die Annahme von einem wertfreien Natursystem ist mit der Annahme eines Wahrheitswertes unvereinbar. Gibt es einen solchen, so ist das kausale Natursystem nichts anderes, als die Zusammenreihung einer Menge von Wahrheitsurteilen zu einem System. Soll es eine wertfreie Natur geben können, so dürfte die Wahrheit kein Wert sein; dann könnten wir den Werturteilen die bloßen Wahrheitsurteile gegenüberstellen und könnten auf diese Weise zu einer wertfreien Natur gelangen. Ist aber die Wahrheit ein Wert, so kann es kein wertfreies Natursystem geben, sondern dasselbe ist ein System von Bewertungen, d. i. Anwendungen des Wahrheitswertes.

Die beliebte Gegenüberstellung der Natur und der Werte ist hauptsächlich gegen den Naturalismus gerichtet. Zum Nachweis, daß es unmöglich ist, alle Werte in der Natur unterzubringen,

werden die Werte und die wertfreie Natur in einen unüberbrückbaren Gegensatz gestellt. Es genügt aber zur Zurückweisung des Naturalismus vollauf, wenn darauf hingewiesen wird — wie dies auch MÜNSTERBERG tut — daß der Begriff der Natur den Begriff des Wahrheitswertes voraussetzt. Daraus folgt bereits, daß der Begriff des Wertes nicht aus einem wertfreien Natursystem hervorgehen kann, sondern daß umgekehrt das Natursystem den Begriff des Wertes voraussetzt. Damit ist der Naturalismus bereits vollständig zurückgewiesen, und es ist zu diesem Behufe gar nicht mehr nötig, aber auch gar nicht zulässig, dieses Natursystem auch noch als ein wertfreies anzusehen. Wert und Natur sind keine Gegensätze, denn Natur ist Wertanwendung.

6. SIMMEL.

In einer Beziehung gelangt SIMMEL in seiner Einleitung in die Moralwissenschaft zu einem dem oben Ausgeführten verwandten Standpunkt, insofern er sich zu der Auffassung bekennt, daß es sich nicht mit Worten sagen läßt, was das Sollen eigentlich sei. „Es gibt keine Definition des Sollens" (S. 8). Hingegen wird das Verhältnis des Sollens zum Sein und zum Wollen bei SIMMEL nicht richtig erkannt. „Das Wollen, das Hoffen, das Können, das Sollen — alles dies sind gewissermaßen Zwischenzustände und Vermittlungen zwischen dem Nichtsein und dem Sein" (S. 8). Das Sollen „betrifft Vorstellungen, denen wir das Sein noch absprechen — und die dennoch nicht in der Gleichgültigkeit des Nichtseins verharren" (S. 9). Das Sollen wie auch das Wollen können ebensogut auf Existente, wie auf hervorzubringende also noch nicht seiende Dinge Bezug haben. Eine vollbrachte Tat kann ebensogut als eine gesollte erkannt werden, als eine zu vollbringende. Auch darf das Sein, das Wollen und das Sollen nicht auf dieselbe Stufe gestellt werden, wie es SIMMEL tut, indem er sie alle als Gefühle bezeichnet, welche die Vorstellung begleiten (S. 8). Und ebensowenig glücklich ist die Bemerkung SIMMELS, daß das Sollen „ein Denkmodus" sei, „wie das Futurum und das Präteritum, oder wie der Konjunktiv und der Optativ; durch die Form des Imperativs hat die Sprache diesem Verhalten Ausdruck gegeben" (S. 9). Die Form des Imperativs kann ebensogut ein Wollen, als auch ein Sollen decken, sie bedeutet bloß einen Befehl, wobei es ganz gleichgültig bleibt, ob dieser bloß einem

Wollen entspringt, oder ob er auch einem Sollen konform ist. Ferner verleiht SIMMEL die Würde einer elementaren, weiter nicht analysierbaren psychischen Funktion zu freigebig. „Hoffen“ und „Können“ dürften nicht hierher gezählt werden (S. 8). Das Hoffen kann nämlich ganz gut durch andere elementare Funktionen umschrieben werden. Einerseits steckt im Hoffen auch immer ein Wollen; was ich nicht haben möchte, kann ich auch nicht hoffen. Zweitens enthält es auch ein Wissenselement, die Annahme einer gewissen Wahrscheinlichkeit des Eintreffens irgendeines Ereignisses, wobei die volle Sicherheit desselben nicht vorhanden sein darf. Das Können aber ist die Realisierbarkeit irgendeiner Handlung durch eine Person, es bedeutet also die Erkenntnis der Möglichkeit des Eintretens eines Kausalzusammenhanges, die Erkenntnis von einer Person als einer möglichen Ursache von etwas.

In diesem Zusammenhang mag noch Erwähnung finden, daß der Satz, wonach „diese Unerklärtheit des Sollens zweifellos zu seiner Würde und psychologischen Kraft erheblich beiträgt“ (S. 18), schon deshalb nicht richtig sein kann, weil ja sonst dieselbe Würde auch dem Wollen, welches diese Unerklärtheit mit dem Sollen vollkommen teilt, zukommen müßte, was jedoch nicht der Fall ist.

Natürlich läßt sich das Verhältnis der verschiedenen Werte zueinander von diesen Grundlagen aus nicht richtig entwickeln. „Bei jedem Bestimmten, was ich — — soll, Logischem, Ästhetischem, Politischem, bedarf es des Kompromisses mit andern Ansprüchen. Nur das sittliche Sollen verlangt kein Kompromiß, weil es der zusammenfassende Name für das Sollen überhaupt ist. Es ist gleichsam das Hauptbuch, in welches die aus der Rechnungsführung für die einzelnen Branchen resultierten Werte übertragen werden, um den Wert des Ganzen durch Summierung und Balancierung zu ergeben“ (S. 45). Der logische Wert würde hierdurch unter den sittlichen gestellt; auf die absolute Durchführung des logischen Wertes sei zu verzichten, um auch den übrigen, z. B. „ästhetischen oder politischen Werten ein Maß von Kraft und Hingebung zuteil werden zu lassen“. Also es hätte der sittliche Wert darüber zu entscheiden, wie weit der logische durchgeführt werden dürfe. Wogegen doch der sittliche Wert an die Durchführung des Logischen, an das richtige Denken gar nicht heran kann, umgekehrt aber eine absolute Durchführung

des Logischen sogar Voraussetzung für jede Bestimmung der sittlichen Forderung ist. SIMMEL begeht hier den Fehler, daß er den sittlichen Wert des Strebens nach dem Wahrheitswert von dem Wahrheitswert nicht gehörig unterscheidet. Ob etwas wahr ist oder nicht und ob ich in einem gegebenen Falle zur Aufsuchung der Wahrheit sittlich verpflichtet bin, sind ganz verschiedene Fragen. Der „politische" Wert hingegen ist gar nichts anderes, als ein Anwendungsgebiet, ein Spezialfall des Sittlichen, also kein selbständiges Wertgebiet.

Schließlich gelangt auch SIMMEL wieder in den alten circulus hinein, „daß das Sollen doch ein Wollen sei" (S. 60). „Ob wir das, was uns von außen oder innen befohlen wird, auf Motive hin wollen, die uns freudig oder schmerzlich sind, ist eine andere Frage, aber wollen müssen wir es, sonst würden wir es unter keinen Umständen tun" (S. 61). Als ob es auch zum Begriff des Sollens gehörte, ob wir es auch tun! Um es zu tun, müssen wir es freilich auch wollen, aber um es zu sollen, brauchen wir es nicht gewollt zu haben. Und nur hierauf kommt es an. Wenn die prinzipielle Entgegengesetztheit des Sollens und des Wollens nur auf einem falschen Sprachgebrauch beruhte, wie SIMMEL meint, wenn das Sollen doch nur ein Wollen wäre, so wäre sein Ausgangspunkt, nach welchem es sich nicht sagen läßt, was das Sollen eigentlich sei, und laut welchem es keine Definition des Sollens gebe (S. 8) doch offenbar falsch, denn es müßte einfach nur gesagt werden, was für ein spezielles Wollen das Sollen ist.

Da wir unsere Wollungen als gesollte und nichtgesollte unterscheiden, so können wir das Sollen nicht in ein Wollen auflösen. Und über dieses Bedenken können uns keinerlei, wie immer geartete Hypothesen über das Genetische des Sollens hinweghelfen. Auch die Bezugnahme auf einen „Willen der Gattung, der Gruppe" (S. 63) kann uns hier nichts helfen, denn wir haben es ja mit dem Verhältnis des Individualwillens zum Sollensgefühl zu tun. Sollte es sich auch herausstellen, was hier ganz dahingestellt bleiben kann, daß das Sollensgefühl genetisch auf die soziale Tatsache eines Gruppenwillens zurückzuführen sei, so könnte uns eine solche oder irgendeine andere genetische Erklärung doch gar nichts über den Vorrang des Sollens gegenüber dem Wollen beweisen, und wir könnten zum Begriffe eines ethischen Wertes, eines Sollens, doch nicht vom Wollen her, sondern nur dann ge-

langen, wenn wir dieses ethische Werten vorerst als eine vom Wollen grundverschiedene psychische Funktion des Individuums kennen, gleichviel, woher sie stamme.

7. KRUEGER.

Der Erkenntnis, daß selbst der sittliche Wert kein Wollen sein könne, ist bereits FELIX KRUEGER (Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie, Leipzig 1898) insofern nahe gekommen, als er sich veranlaßt sah, die Ehrenfelsische Wertdefinition, nach welcher das Wesen des Wertes im Begehren zu suchen sei, zurückzuweisen (S. 33). Es „unterscheidet sich" jedoch nach KRUEGER, „eine Wertung von einer einzelnen aktuellen Begehrung" nur „durch das Moment der (relativen) Konstanz". Er bezeichnet „die Wertungen im Gegensatz zu den einzelnen Begehrungsakten kurz als konstante Begehrungen". Dabei ist unter Konstanz nicht etwa die bloße zeitliche Dauer eines Begehrens zu verstehen, derart, daß ein einzelner Willensakt, dessen Ablauf längere Zeit in Anspruch nimmt, als Wertung bezeichnet würde, im Gegensatz zu einem kürzere Zeit dauernden; sondern das Charakteristische des „konstanten" Begehrens besteht in dem konstanten Zusammenhang zwischen meinem Begehren und einem bestimmten psychischen Tatbestand" (S. 35). „Wertungen sind konstante Willenstatbestände im Sinne eines regelmässigen Auftretens der entsprechenden Begehrungen" (S. 36).

Unter Wertung wäre also demnach nicht eine längere Zeit in Anspruch nehmendes, sondern ein regelmäßig auftretendes Begehren zu verstehen. KRUEGER versucht also den Wert vom Begehren loszumachen, aber es gelingt ihm nicht. Er ist nahe daran, auf die richtige Spur zu gelangen, aber er verfehlt sie schließlich doch. Er spricht zwar selbst von der „Tatsache des Wertens", von der „psychischen Fähigkeit oder Funktion des Wertens" (S. 50, 51, 61 usw.:), aber diese Anläufe zu einer Erkenntnis des sittlichen Wertes werden wieder dadurch zu nichte, daß diese Tatsache als eine regelmäßige Wiederholung von Begehrungen aufgefaßt wird. Er faßt das sittliche Werten sozusagen doch nur als „eine dritte Dimension des Willenslebens" auf, indem zur Intensität und zur Dauer der von Fall zu Fall erwarteten Lust auch noch die regelmäßige Wiederholung dieses Erwartens hinzutritt. (S. 49.)

So kommt KRUEGER vom Begriff des Wollens schließlich doch

nicht los. Es fehlt hier noch an der Erkenntnis, daß das sittliche Werten eine ebenso selbständige und eigenartige Funktion des Seelenlebens ist, wie das Wollen. Wie wir vom Wollen folglich nicht sagen können, was es „eigentlich" ist, sondern unsere innere Erfahrung von demselben nur durch den Gebrauch einiger Synonyma sprachlich auszudrücken vermögen, so verhält es sich auch mit dem Begriff der seelischen Funktion des Wertens. Wir können das Wollen wohl ein „Begehren" oder ein „Streben" nennen, es ist damit aber nicht mehr gesagt, als bereits im Ausdruck „Wollen" steckt. So können wir gelegentlich auch das Werten als ein Beurteilen, oder als ein Richten, als das Bezeichnen des Richtigen umschreiben, aber es ist mit all diesen Beschreibungen nicht mehr gesagt, als daß es eine eigenartige Funktion des Wertens gibt. Und daran müssen wir festhalten. Wir dürfen dieselbe nicht als den Spezialfall irgendeiner anderen eigenartigen Funktion auffassen, denn damit hörte sie auf, eine eigenartige Funktion zu sein. Sobald das Werten eine wie immer geartete Willenstatsache würde, wäre es ums Werten geschehen, und wer es mit welchen Begrenzungen immer als irgend eine spezielle Modifikation des Wollens aufzufassen sucht, der bringt sich um die Möglichkeit des richtigen Verständnisses dieser Tatsache.

Es ist das Kolumbus-Ei der Werttheorie, daß das Werten kein Wollen, Begehren oder Streben, sondern eine davon grundverschiedene, eigenartige seelische Funktion ist, durch welche eine Allgemeingültigkeit ausgedrückt wird, was durch ein Wollen niemals geschehen kann.

Der zweite Kardinalfehler der Werttheorien ist bei KRUEGER noch weniger vermieden, sondern bereits durch den Titel des Werkes angedeutet: Der Begriff des absolut Wertvollen wird bloß als Grundbegriff der Moralphilosophie gefaßt. Als das Grundproblem aller Moralphilosophie wird (S. 3.) die Frage bezeichnet: „Welches ist das unbedingt giltige Prinzip der moralischen Beurteilung, d. h. der Werturteile über menschliches Wollen? Oder was dasselbe sagt (?): Was hat für den Menschen absoluten Wert?" Es wird hier der Fehler begangen, daß eine Bewertung, die vorausgesetztermaßen nur auf das Wollen Bezug haben soll, ohne weiteres mit der absoluten Bewertung auch aller andern möglichen Objekte gleichgesetzt wird.

Umgekehrt dürften wir wohl sagen, daß dasjenige, was für

alles uns Denkbare absoluten Wert hat, auch für das menschliche Wollen absolut gültig sein muß; nicht aber, daß der Maßstab der Richtigkeit des Wollens auch der absolute Maßstab für die Beurteilung alles andern sei.

Es ist unter solchen Umständen nur natürlich, daß KRUEGER (S. 68) „die schwierige Frage des Verhältnisses zwischen Sittlichkeit und Erkenntnis" offen lassen will, obschon jemand, dem es um die Feststellung des Begriffes des absolut Wertvollen zu tun ist, dieselbe nicht offen lassen dürfte. Von diesem Ausgangspunkte aus ist sie natürlich schwer. Denn ist einmal die Sittlichkeit zum absolut Wertvollen geworden, so kann der Erkenntnis natürlich kein anderer Platz zugewiesen werden, als entweder außerhalb des absolut Wertvollen, was doch nicht angeht, oder innerhalb der Sittlichkeit. Und dann müßte natürlich die Bestimmung des Verhältnisses der beiden zueinander „weit in die angewandte Ethik hineinführen", also die Erkenntnistheorie müßte zu einer ethischen Kasuistik werden, anstatt daß, wie im obigen, das absolut Wertvolle mit der Wahrheit indentifiziert und folglich der Platz der Ethik innerhalb der Wahrheitswertung angewiesen würde.

Damit mögen auch die widerspruchsvollen Wendungen zusammenhängen, laut welchen — nachdem einmal (S. 6) „die psychische Fähigkeit des Wertens" als „das unbedingt Wertvolle" festgestellt wurde — noch vom unbedingten „Werte des Wertens" (S. 77) und von einer „Energie des Wertens" (S. 79) also von einem Maßstabe der Größe des absolut Wertvollen gesprochen wird.

Literaturbericht.

Von **W. Kinkel.**

1. SPIR, A.: Gesammelte Werke. 2 Bände. Leipzig 1908/9. Johann Ambrosius Barth.

SPIR ist unzweifelhaft ein scharfsinniger und aufrichtiger Denker. Er scheut sich nicht, aus Voraussetzungen, die ihm richtig erscheinen, die letzten Konsequenzen zu ziehen, und wenn diese auch noch so absurd klingen. Dazu spricht aus allen seinen Schriften ein reines und lauteres Empfinden, ein Geist ehrlicher Humanität. Sicherlich war er immer nach besten Kräften bemüht, anderen Meinungen und Lehren gerecht zu werden; und wenn ihm dies auch durchaus nicht